VOLUMEN XVIII MCMLII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1952

Der methodische Zugang zu Dostojewskijs philosophischer Weltanschauung

Trotz der grossen Zahl von Arbeiten, die sich bemühen, die Weltanschauung Dostojewskijs oder doch zum mindesten einen Teil derselben zu erhellen, befindet sich die Dostojewskij-Interpretation noch immer in einem Stadium, in dem sie hinsichtlich der grundlegenden Einheit dieser Weltanschauung zwischen verschiedenen, z. T. geradezu entgegengesetzten Auffassungen hin und her schwankt. Der Verfasser dieses Artikels konnte das besonders eindringlich an der Reaktion auf seine eigene, 1950 erschienene Arbeit über « Die Philosophie Dostojewskis » feststellen. Während sich einige Fachkenner eindeutig dahingehend aussprachen, dass die philosophische Weltanschauung Dostojewskijs eine organische Einheit besitzt, meldeten andere Kritiker gerade in diesem Punkte ihre Bedenken an. So schrieb z.B. einerseits der bekannte russische Philosoph Prof. Losskij, « that Dostoevsky's literary creations together with his Diary and correspondence contain a complete system of world conception », und Professor Stepun pflichtete dieser Ansicht bei, indem er darauf hinwies, « wie reich, wie geordnet, wie im wahrsten Sinne des Wortes positiv, lichtspendend das Denken Dostojewskijs ist », was gerade angesichts des Geredes vom « chaotischen » Dostojewskij betont werden müsse; so fand auch der litauische Gelehrte und Solowjew-Fachmann Szylkarski, dass es mir gelungen sei, « ein wohlgeordnetes, einheitliches und abgeschlossenes Ganzes herauszukristallisieren », — andere jedoch konnten dieser Auffassung nicht zustimmen und stellten gerade diese Einheit in Frage. Den Übergang zu dieser letzteren Auffassung bildet die Kritik R. Schneiders, der u. a. schrieb, meine Darstellung der Philosophie Dostojewskijs zeige diese « in einer Architektonik und Ordnung, die angesichts der nahezu chaotisch erschei-

nenden, das heisst eben ganz aus dem Innern sich bildenden Kunstform Dostojewskijscher Romane überrasch(e) ». Weiter ging schon der Theologe L. Müller, der in Zweifel zog, ob Dostojewskij überhaupt an die Auferstehung Christi geglaubt hat, womit natürlich auch die Einheit seiner Weltkonzeption in Frage gestellt wäre. Der Hinweis Professor Schultzes hingegen, dass Dostojewskijs Weltanschauung nur unter der Voraussetzung, dass man seine Theologie in das Ganze mithineinnimmt, sie also als Welt- *und* Gottesanschauung umgreift, als organische, in sich abgeschlossene Konzeption erfasst werden kann, zielt nicht in diese Richtung, sondern bezieht sich nur auf den *Inhalt* des Dostojewskijschen Systems, der eben kein rein philosophischer, sondern ein philosophisch-theologischer ist. In diesem Sinne bedarf jede Darlegung der « Philosophie Dostojewskijs » einer Ergänzung durch eine « Theologie Dostojewskijs ». Von denjenigen Stimmen aber, welche die Einheit der Dostojewskijschen Welt- und Gottesanschauung rund heraus anzweifeln, sei nur die folgende zitiert, die ihre Einwände so klar formuliert, dass sie für alle anderen stehen kann. Ein anonymer Kritiker der « Philosophie Dostojewskis » in den « Ost-Problemen » (1) schrieb: « Der von Lauth selbst gebrauchte Terminus Weltanschauung weist auf die Grundschwierigkeit des Vorhabens hin, eine ' Philosophie ' Dostojewskijs herauszuarbeiten. Schon die Tatsache, dass es viele wertvolle Arbeiten über Teilprobleme der Dostojewskij–Forschung gibt, eine umfassende Gesamtdarstellung aber fehlte, deutet auf diese Schwierigkeit hin. Selbst den Vertretern des dialektischen Materialismus — diesen Systematikern par excellence, — die ganze Denksysteme in toto anerkennen oder ablehnen, ist es trotz 30 Jahre langen Bemühens noch nicht gelungen, Dostojewskijs Gedankenwelt auf einen Generalnenner zu bringen und der oft widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit des Dostojewskijschen Denkens gegenüber eine endgültige Position einzunehmen.

« So bleibt auch nach der Lektüre des lauthschen Werks ein ungelöster Rest. Es handelt sich bei Dostojewskij offenbar doch nicht, wie der Verfasser annimmt, um dessen ' allgemeines, übersäkulares, philosophisches Gedankengebäude ', das zu erforschen wäre, sondern vielmehr um eine Unzahl zerstreuter Äusserungen zu einzelnen Phänomenen, die nur mit einem von aussen herangebrachten Gerüst zu einem Ganzen hochgezogen werden können.

(1) 3. Jahrg., Nr. 42, 20. Okt. 1951.

« Man könnte aus solchen Erwägungen heraus sogar der Meinung sein, Dostojewskijs spezifisches Gewicht beruhe gerade auf seinem Mangel an Klarheit des Denkens, an historischer Einsicht und umfangreichem Wissen, auf Eigenschaften also, die ihn für die Philosophie untauglich machen, wohl aber befähigen, Denksysteme zu befruchten. Es hat den Anschein, als sei er einer jener Autoren, deren Werk sich als Ganzes nicht nur der Politik, sondern auch der reinen Philosophie entzieht ».

Dieser klar ausgesprochene Zweifel ist wertvoller als halbe Andeutungen und Teileinwände und verdient, dass man ausführlich auf ihn eingeht und ihn zu beheben versucht. Ich möchte in diesem Artikel zu einer solchen Antwort dadurch beitragen, dass ich die Methode aufweise, die sich mir bei dem viele Jahre langen Bemühen, die Dostojewskijsche Weltanschauung aus seinem Lebenswerk zu eruieren, nach und nach als die richtige ergeben hat. Hierdurch hoffe ich, eine ganze Reihe schwebender Fragen der Dostojewskij-Forschung einer Lösung näher bringen zu können.

Die Frage ist also: wie muss man methodisch vorgehen, um die philosophische Weltanschauung Dostojewskijs, sein Ideensystem aus seinem Gesamtwerk zu ermitteln?

Zunächst gilt es, wie in jedem Falle gewissenhafter philologischer Arbeit, das gesamte vorliegende Material einzusehen. Dieses besteht bei Dostojewskij aus: 1) Dichtwerken (Romanen, Novellen, Skizzen, Aufzeichnungen und einem Poem), 2) publizistischen Artikeln, 3) Briefen, 4) einer Rede, 5) Taschenbuchnotizen und 6) den umfangreichen, glücklicherweise weitgehend erhaltenen « Entwürfen », die oft die wertvollsten Aufschlüsse in strittigen Fragen gewähren.

Die gewöhnlichsten Fehler, in welche die Dostojewskij-Forschung nun bisher – z. T. muss man sagen: immer wieder – verfallen ist, bestehen in folgendem:

a) Man berücksichtigte nicht das gesamte vorliegende Material [1].

b) Die Weltanschauung Dostojewskijs wurde mit derjenigen einer seiner Romangestalten, bezw. einiger, identifiziert [2].

[1] Hier sei in Anmerkung nachdrücklich betont, dass eine Kenntnis der Hauptwerke gerade bei Dostojewskij *nicht* ausreicht.

[2] Typisches Beispiel: Dostojewskij schrieb in seinen letzten Taschenbuchnotizen: « Alle [Menschen] ohne Ausnahme sind Fedor Paw-

c) Die Weltanschauung Dostojewskijs ist mit der seiner « Guten » in seinem Werk identisch (¹).

d) Man verwertete alle zur Verfügung stehenden Quellen als *homogenes, gleichwertiges* Material, das man der Eruierung seiner Weltschau zugrundelegte.

« Bis jetzt », schreibt W. Sidorow zu diesem letzten Punkt, « haben alle Ausleger des Dostojewskijschen Werkes ihre Resultate aus dem ganzen Umkreis (seiner Schriften) gezogen, indem sie sich mit gleichem Rechtsanspruch sowohl seiner künstlerischen als auch seiner publizistischen Werke und seines Briefwechsels bedienten. Es wurden die verschiedenartigsten Ausschnitte gemacht und diese so kombiniert, wie es die Ziele der Autoren erforderten. Keine chronologischen Differenzen wurden beachtet. Die Methoden des Künstlers und Publizisten werden nicht in Betracht gezogen. Auch die Gedanken, die von Dostojewskij dieser oder jener Person in den Mund gelegt werden, hält man unterschiedslos für Gedanken Dostojewskijs selber » (²).

Aber man kommt auch dadurch nicht weiter, dass man die publizistischen Artikel ausscheidet und sich auf die Dichtwerke beschränkt. Denn « der naheliegende Gedanke, die ununterbrochen philosophierenden Gestalten der Romane nach der Philosophie ihres Schöpfers zu befragen, erweist sich schon beim ersten Versuch seiner Verwirklichung insofern als unglücklich, als die Helden Dostojewskijs sehr verschiedene Weltanschauungen vertreten » (³).

Sicherlich « gehören alle Helden Dostojewskijs, Christen und Zyniker, Skeptiker und Revolutionäre mit all ihren Leidenschaften und Gedanken zu der allumfassenden Weltanschauung des Dichters, — aber in welcher Ordnung und mit welchen Vorzeichen ? Diese Ordnung und diese Vorzeichen sind in dem Dostojewskijschen Werk (...) nicht ohne weiteres gegeben. So entsteht die Frage; wo nimmt man das richtige Ordnungsprinzip her, das uns helfen könnte, die Weltschau des Dichters als seine Weltan-

---

lowitsch Karamasow » (vergl. Pipersche « Gesamt » - Ausgabe, *Literarische Schriften*, S. 329). Typische falsche Schlussfolgerung: Dostojewskij = Fedor Pawlowitsch Karamasow.

(¹) Z. B. mit der Sosimas, Aleschas, Myschkins etc.

(²) Artikel *Über das Tagebuch eines Schriftstellers* in DOLININ, *Достоевский, Статьи и материалы*, Bd. II, 1925, S. 111.

(³) STEPUN, *Dostojewskij, Weltschau und Weltanschauung*, 1950, S. 6.

schauung zu begreifen ? » (1). Das blosse Angehen der Romane verwirrt bei einigem kritischen Sinn zunächst so sehr, dass man den Ausruf des zeitgenössischen Kritikers Boborykin « Welche Weltanschauung hat der Autor des ' Jünglings ' ? Das zu sagen ist schwierig ! » (2) wohl verstehen kann.

Man könnte und muss nun zunächst auf den Gedanken kommen, die Romane und Erzählungen an den Briefen und vor allem den publizistischen Artikeln des gleichen Autors zu prüfen und mit Hilfe dieser Schriften, in denen Dostojewskij in seinem eigenen Namen spricht, den Schlüssel zu seiner Philosophie zu finden. Gerade dabei aber stossen wir auf neue Schwierigkeiten, die sich nicht ohne weiteres vorhersehen liessen, aber dem aufmerksamen Leser Dostojewskijs bald fühlbar werden müssen. « Jeder Kenner des Werkes von Dostojewskij wird zugeben, dass Das Tagebuch eines Schriftstellers trotz seines Tiefsinnes und schriftstellerischen Glanzes weit unter dem Niveau der grossen Romane wie Der Idiot, Die Dämonen, Der Jüngling und Die Brüder Karamasow steht. In den Romanen werden stets Ideen erschaut, in dem publizistischen Tagebuch dagegen vielfach Standpunkte bezogen. Dieser Unterschied bleibt sogar dort bestehen, wo gleiche Themen zur Behandlung kommen, wie beispielsweise das Thema des Katholizismus und des Nationalismus » (3). Das trifft zweifellos auf die Sachlage im Ganzen zu. Allerdings ist das « Tagebuch eines Schriftstellers » etwas so Einmaliges, dass sich das Urteil Stepuns doch nur cum grano salis aufrechterhalten lässt. Wass Stepun behauptet, gilt uneingeschränkt für die politischen Artikel des « Tagebuchs ». Doch enthält dieses ja daneben auch private Reflexionen, Kritiken, Diskurse über aussergewöhnliche Ereignisse des öffentlichen und privaten Lebens seiner Zeit, Aufzeichnungen und sogar Novellen, von denen mindestens einige zum Tiefsten gehören, was Dostojewskij überhaupt geschaffen hat, so z. B. die Novelle « Die Sanfte » und die Aufzeichnung « Prigowor » mit den beiden nachfolgenden, erläuternden Artikeln. Nehmen wir diese Partien, wie billig, aus, so behält das Urteil Stepuns seine volle Gültigkeit. Man könnte hier Nachweis auf Nachweis häufen. Die verschiedenen Ebenen der Stellungnahme erklären sich ganz ein-

(1) Ebendort, S. 7.
(2) *С.-Петербургскія Вѣдомости* 1876.
(3) STEPUN, a. a. O., S. 7.

fach daraus, dass die « Tagebuch » –Artikel durchweg zu politischen oder kulturellen *Tagesfragen* Stellung nehmen und mit der Absicht, das Publikum *in seiner Meinungsbildung zu beeinflussen*, geschrieben sind; sie sind typische Produkte des *Augenblicks*. Diesen Zweck muss man immer wohl im Auge behalten. Dostojewskij konnte deshalb im « Tagebuch » Dinge behaupten oder bejahen, die er als Dichter-Philosoph ganz anders formuliert und zu denen er sich ganz anders gestellt hätte. Man braucht nur die Art, wie z. B. Dostojewskij im « Tagebuch » über Danilewskij und die Slawophilen spricht (–er rechnet sich dort gelegentlich einfach zu ihnen–), mit seiner ungleich tieferen Erörterung des Slawophilismus-Problems in den « Dämonen » zu vergleichen, um sich des Niveau-Unterschiedes ein für allemal bewusst zu werden.

Ich lasse die Frage beiseite, ob sich einheitliche politische und soziale Ideen Dostojewskijs herausfinden lassen oder ob er hier nicht in der Tat dauernden Schwankungen unterworfen blieb (1). Es sei mir nur die — notwendig hier unbegründet hingestellte — Behauptung gestattet, dass man die Anschauungen Dostojewskijs auf diesem Felde wahrscheinlich überhaupt nur so fixieren kann, dass man eine bestimmte Anzahl tiefer Intuitionen herauskristallisiert und zahlreiche, damit in Widerspruch stehende oberflächlichere Äusserungen als momentbedingte Abweichungen davon auffasst.

Wie wir im folgenden zeigen werden, findet sich dieser Niveauwechsel aber nicht nur zwischen publizistischen und dichterischen Werken Dostojewskijs, sondern auch innerhalb der dichterischen Werke selbst und gehört zu denjenigen Tatbeständen, deren Verkennung die Kritik unbedingt in die Irre führen muss.

Scheiden also die publizistischen Werke zunächst als Kriterien der Dichtwerke aus, so bliebe noch die Hoffnung, das Gerüst der Dostojewskijschen Weltanschauung aus den Briefen und Taschenbüchern zu gewinnen. Die Taschenbücher scheiden aber hier zum Teil aus denselben Gründen wie die Romane etc. aus. Sie enthalten oft nur Gedanken, die von irgendeiner Romanfigur ausgesprochen werden sollten. Allerdings findet man in ihnen daneben auch solches Material, das als Niederlegung von Dostojewskijs eigensten

(1) Man vergl. den sehr guten, kürzlich erschienenen Artikel v. BUBNOFFS, *Die soziale Problematik in Dostojewskijs dichterischem Lebenswerk*, in den *Philosophischen Studien*, Bd. II, Heft 3-4, Juli 1951, S. 344 fg.

Ansichten betrachtet werden darf. Aber — selbst zusammen mit den Briefen — reicht das hieraus zu Gewinnende einfach nicht aus, die Gesamtordnung der Dostojewskijschen Gedankenwelt herauszufinden, wie oft man im übrigen auch die wertvollsten Aufschlüsse findet. Ich fand z. B. bei aufmerksamem Studium dieser und analoger Quellen immer wieder zu meiner eigenen Überraschung, dass viele grundlegende Ideen Dostojewskijs aus seiner zweiten Lebenshälfte bis in die sibirische und unmittelbar nachsibirische Zeit – ja sogar bis zu « Netotschka Neswanowa » – zurückreichten. Nur ein frappantes, wohl auch wenig bekanntes Beispiel hierfür [1]: Wie man weiss, reiste Dostojewskij zu Anfang der 60er Jahre zusammen mit P. Suslowa in Italien. Im Tagebuch der Suslowa findet sich nun für das Datum des 17. Septembers 1862 (in Turin) folgende Eintragung: « Als wir zu Mittag assen, schaute [Dostojewskij] auf ein kleines Mädchen, das Unterricht erhielt [wohl die Tochter des Hotelbesitzers] und sagte: " Nun, sieh, stell dir vor – ein solches kleines Mädchen mit dem Alten [ein solches Bild des Friedens und des Glücks] und plötzlich befiehlt irgendein Napoleon: ' Die ganze Stadt vernichten ! ' So ist es immer auf der Welt zugegangen " » [2]. Man sieht, die ganze Grundidee des Raskoljnikow-Romans ist hier in zwei Worten vorweggenommen. Aber, wie gesagt, so wertvoll auch einzelne Aufschlüsse aus den Tagebüchern, Briefen etc. sein mögen, ausreichend für die Aufschlüsselung der Weltanschauung Dostojewskijs sind sie nicht. Wir müssen also auf anderen Wegen versuchen, voran zu kommen.

Hier bietet sich nun dem aufmerksam Dostojewskij Studierenden eine unerwartete Hilfe an. Dostojewskij unterbricht zuweilen seine Romane und Erzählungen, um einige ihm höchst wichtig erscheinende Bemerkungen meist allgemeinen, psychologischen oder philosophischen Inhalts einzustreuen. Diese Stellen sind besonders kostbar und können uns als erster Ausgangspunkt dienen; sie sind ja besonders hervorgehoben und so vom Dichter selber als bedeutsam gekennzeichnet.

[1] Das zugleich eine schlagende Widerlegung der These Schestows ist, Dostojewskij habe in « Verbrechen und Strafe » die Ideologie Raskoljnikows geteilt.

[2] Zit. DOLININ, *Достоевский, Статьи и материалы*, Bd. II, 1925, S. 210.

Könnte man hier indessen noch schwanken und die Meinung vertreten, diese Stellen erfüllten nur eine besondere *künstlerische* Funktion innerhalb der Dichtung, so werden diese Zweifel durch die Tatsache zerstreut, dass die an diesen Stellen ausgeführten Gedanken fast durchwegs zu jenen gehören, die im Werke Dostojewskijs *mehrmals* wiederkehren. Sie gehören zu den berühmten « Doppelstellen », die meines Erachtens das bedeutendste Zugangsmaterial zur Weltanschauung Dostojewskijs sind. Das ganze Werk Dostojewskijs wimmelt nämlich von solchen Wiederholungen bestimmter, Dostojewskij wichtiger und meist origineller Gedanken. Ich gebe ein Beispiel:

Bei seinem Besuch bei Kirillow (in den « Dämonen ») sagt Stawrogin zu ersterem, als sie auf den Selbstmord zu sprechen kommen, folgendes: « Ich habe mir [den Selbstmord] zuweilen vorgestellt. Aber es findet sich dann immer ein gewisser neuer Gedanke ein, wie wenn man, z. B., ein Verbrechen beginge, oder etwas Schimpfliches, d. h. Schmachvolles, eine Schande, nur muss es unendlich gemein sein und zugleich... lächerlich – eine Schandtat, die von der Menschheit in tausend Jahren nicht vergessen wird, über die sie tausend Jahre lang fluchen wird. Und nun plötzlich der Gedanke: Ein Schuss in die Schläfe, und es ist nichts mehr da ! Was gehen einen dann noch die Menschen an, und dass sie einem tausend Jahre lang fluchen werden ! »... « Nehmen wir an », fährt Stawrogin nach einer kurzen Unterbrechung fort, « Sie waren auf dem Monde. (...) Sie haben dort oben alle diese lächerlichen Schmutzereien begangen. Sie wissen ganz genau, dass man Ihnen dort oben fluchen wird, tausend Jahre lang, ewig, auf dem ganzen Monde... Aber Sie sind jetzt auf der Erde und sehen den Mond von hier aus: was geht es Sie dann hier auf der Erde an, was Sie dort oben alles getan haben — und dass die dort tausend Jahre lang bei Ihrem Namen ausspeien werden, — ist es nicht so ? » ([1]). Ich bezweifle ausserordentlich, dass irgend jemand in der Lage ist, einzig von diesem Text ausgehend, zu erklären, warum Stawrogin das an jener Stelle sagt. Sehen wir uns aber im Gesamtwerk Dostojewskijs um, so finden wir nach einiger Zeit heraus, dass sich genau dieselben Ausführungen im « Traum eines lächerlichen Menschen » wiederfinden. Hier wird noch dazu das zweite Beispiel als « Umkehrung des ersten ins Entgegengesetzte » gekenn-

([1]) *Die Dämonen*, Piper « Gesamt »-Ausgabe S. 336/7.

zeichnet. Der « Lächerliche », der diesen Gedanken nachhängt, ist im « Traum » durch den Anblick eines einzelnen Sternes, der durch die Wolkenfetzen des Petersburger Nachthimmels hindurchflimmerte, angeregt, als er sich mit der Absicht in seine Wohnung begibt, Selbstmord zu begehen. Dieser « Traum » aber offenbart uns weit mehr über die Bedeutung der beiden Stellen. Beide Gedankenexperimente dienen dem gleichen Zweck, sie sollen die Vorstellung verdeutlichen, dass der Mensch, wenn er nicht unsterblich ist, von allen anderen Menschen abgetrennt ist oder sein wird, bezw. alle anderen Menschen von ihm – und zwar total. Der « Lächerliche » träumt ja dann seinen Selbstmord und kommt nach dem « Tode » auf jenen Stern, jenen « Mond », (« Mars », « Sirius »), über den er zuvor nachgedacht hat, und er macht die lebendige Erfahrung, dass es eine Trennung nicht gibt, sondern alles untereinander verbunden ist, und dass ihm deshalb die sittlichen Gebote niemals gleichgültig sein können. Jener « Mars » ist da plötzlich wieder diese unsere Erde, von der er im selben Augenblick erkennt, dass er sie heiss und unersättlich liebt. Er begreift, dass er sich schuldig fühlen und ewig unter dem begangenen Verbrechen « auf dem Monde » leiden wird. Alle sind mit allen verbunden, es kann kein Glück auf ungesühnten Verbrechen geben. Und nun können wir sagen, wahrscheinlich wollte auch Stawrogin gerade diesen ganzen Fragenkomplex im Zusammenhang mit dem Selbstmord aufwerfen. Stawrogin hat ja dieses unendlich gemeine Verbrechen begangen. Forschen wir nun im Werke Dostojewskijs weiter, so stossen wir auf eine weitere Stelle, die uns die vorhergehenden noch weiter beleuchtet. In den « Entwürfen » zur « Puschkin-Rede » findet sich folgende Aufzeichnung: « Bei Balzac, in einem seiner Romane, wendet sich ein Student, den das Moralproblem quält, das er noch nicht zu lösen vermag, mit einer Frage an seinen Kameraden, einen anderen Studenten: ‘ Hör mal, stell dir vor, du wärest arm, hättest keinen Pfennig, und nun wäre da irgendwo, in China, ein altersschwacher, kranker Mandarin, und du brauchtest nur hier, in Paris, ohne dich vom Fleck zu bewegen, vor dich hinzusagen: stirb Mandarin! und für diesen Tod des Mandarins würde dir ein Zauberer sofort eine Million verschaffen, niemand aber würde es erfahren, und vor allem: der Mandarin lebt in China, da ist es doch schon egal, ob auf dem Monde oder auf dem Sirius — was würdest du dann sagen ? Stirb Mandarin ! damit ich sogleich die Million erhalte ? ’ Der Student antwortete ihm: Est-il bien vieux

ton mandarin ? Eh bien, non je ne veux pas ». Von dieser Stelle aber ist es nur ein einziger Schritt zu jener, die in der endgültigen Fassung der « Puschkin-Rede » aus ihr hervorgegangen ist, und die folgendermassen lautet: « Nehmen wir an, dass Sie den Bau der Geschicke des Menschengeschlechts aufzuführen hätten, mit dem Ziel, die Menschen zu beglücken, ihnen zum Schluss Frieden und Ruhe zu geben. Nehmen Sie an, zu diesem Zwecke wäre es unbedingt erforderlich, im ganzen ein einziges menschliches Wesen zu Tode zu quälen — ja, sagen wir, nicht einmal ein gar so wertvolles, meinetwegen sogar irgendein ganz lächerliches Wesen... Und nur dieser Mensch müsste entehrt und mit Schmach bedeckt und gequält werden, um auf den Tränen dieses Mannes den Glücksbau aufzuführen ! Würden Sie da wohl einwilligen, der Baumeister dieses Gebäudes unter dieser einen Bedingung zu werden? Das ist die Frage. Vermöchten Sie auch nur einen Augenblick die Ansicht zu vertreten, dass die Menschen, für die Sie diesen Bau aufführen, einwilligen würden, dieses Glück von Ihnen anzunehmen, wenn Sie in das Fundament den Schmerz eines, zwar unbedeutenden, doch unverdientermassen unbarmherzig zu Tode gequälten Menschen einmauerten, und dass die Menschen in diesem Glück ewig zufrieden sein könnten ? (...) Nein, (...) eine reine (...) Seele sagt sich in diesem Falle: ' (...) Ich will (...) nicht auf Kosten eines anderen glücklich sein !' Das ist der Kern der Tragödie [Eugen Onegin]. Hier handelt es sich um ein Entweder/Oder, für ein Drittes ist es zu spät ». Diese Stelle ist für uns deshalb so wertvoll, weil sie den ganzen Gedankengang als Dostojewskijs eigenen Gedanken erweist. Nun ist aber besonders bemerkenswert, dass sich derselbe Gedankengang fast wörtlich auch im Munde Iwan Karamasows in den « Brüdern Karamasow » wiederfindet (1). Wären wir zuerst auf diese Stelle gestossen und wären wir von der fehlerhaften Annahme ausgegangen, im Munde der « Schlechten » finde sich nur, was Dostojewskij verwirft, so hätten wir gerade umgekehrt schliessen müssen, dass der Gedankengang Dostojewskijs eigenen Ideen widerspricht.

Wie man sieht, hat uns eine dieser berühmten « Doppelstellen» schon zu vier weiteren hingeführt. Es wäre ein Leichtes, die Beziehungen noch auszuweiten. Ebenso wie im « Traum » steht in den « Dämonen » Stawrogins Überlegung vom endgültigen Gespalten-

(1) Vergl. 2, Teil, 5 Buch, 4. Kap.: « Die Auflehnung ».

sein in Beziehung zu einer Vision, in diesem Falle zur Vision der ersten Menschheitstage, die wiederum eine Variante der Vision im « Traum » und der Vision Wersilows im « Jüngling » ist. Die Sternenbeziehung andererseits findet sich im Sternen-Erlebnis Aleschas in den « Brüdern Karamasow » wieder, von diesem wiederum kann man leicht zu jener Stelle hinüberwechseln, wo Dostojewskij im « Tagebuch eines Schriftstellers vom Jahre 1876 » (Januarheft) über Werthers Sternenbegeisterung spricht usw. usw.

Es kommt hier nicht darauf an, diese miteinander verbundenen Stellen auszudeuten; was ich zeigen will ist, dass solche « Doppelstellen » eine bedeutende Rolle in der Weltanschauung Dostojewskijs spielen und in organischer Verbindung zu anderen « Doppelstellen » stehen, so dass man durch sie auf das Grundgerüst der Ideen Dostojewskijs geführt wird. Ausserdem erlauben sie auch einen Einblick, wie Dostojewskij diese grundsätzlichen Wahrheiten auf die verschiedenen Romanpersonen verteilt.

Diese Ideen, die sozusagen das Grundgerüst seiner Philosophie darstellen, seine allgemeine Psychologie und Metaphysik, finden sich sowohl im Munde seiner « Guten » als auch seiner « Bösen ». Dostojewskij ist kein Schwarz-Weiss-Maler in dem Sinne, dass er den Bösen nichts zutraut und sie nur Irrtümer und Gemeinheiten aussprechen lässt. Entgegen der Ansicht Guardinis: — « Dostojewskij war nicht stark genug, Gegner zu haben, so hat er aus ihnen Verächtlichkeiten gemacht » (1) — müssen wir Tschishewskij zustimmen, wenn er schreibt: « Dostojewskij geht nicht den Weg derjenigen Denker, die ihre Gegner zu primitiv und zu dumm darstellen » (2). Dieselbe bedeutende Erkenntnis findet sich bei ihm im Munde eines Untergründigen, eines Fedor P. Karamasow und – eines Sosima. Charakteristisch ist nur, dass die Einsicht in tiefe Wahrheiten auch tiefen Personen beigelegt ist, gleichgültig jedoch, ob sie gut oder böse sind, während die oberflächlichen Gewohnheitsmenschen, wenn sie sich bis in diese Zonen verlieren, alles durcheinanderbringen und gerade die Umkehrungen dieser tiefen Wahrheiten als ihre Ansichten vorbringen. (So Mjusow in den « Brüdern Karamasow » mit seiner Idee vom christlichen Kommunismus Pa-

(1) Romano GUARDINI, *Der Mensch und der Glaube, Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen*, Leipzig 1932, S. 160.

(2) In *Dostojewskij–Studien*, 1931, S. 37.

riser Erfindung und Lebesjatnikow in « Verbrechen und Strafe » mit seiner Theorie, dass der Gedanke sogleich das Gefühl erzeuge bezw. vernichte).

Doch neben diesen allgemeinen Grundwahrheiten finden sich im Werke Dostojewskijs auch solche Ideen, die *nur* von den Guten oder *nur* von den Schlechten vertreten werden. Jeder, der Dostojewskij auch nur etwas kennt, weiss, dass sich in seinem Werke eine ganze Anzahl von weltanschaulichen Konzeptionen findet, die alle als originale Schöpfungen Dostojewskijs anzusehen sind. So hat Dostojewskij, in der Theorie Raskoljnikows Nietzsches Übermenschenlehre vorweggenomen, in den « Dämonen » die Idee Sorels vom politischen Mythos, in der Weltanschauung Kirillows den Angst-Komplex des Existenzialismus usw.. Eine ganze Reihe seiner Romanpersonen sind Vertreter einer bestimmten weltanschaulichen Idee, ihr Leben eine Art praktischer Deduktion der Auswirkungen dieser Ideen, wenn sie ernst genommen und gelebt werden. Was die Guten unter diesen aus der Idee lebenden Personen von den Bösen trennt, sind nicht grundsätzlich in allem verschiedene Ansichten, sondern die verschiedenartigen Untersätze, die sie zu den gleichartigen Obersätzen (den allgemeinen Grundwahrheiten) hinzufügen und die Schlüsse, die sie aus dieser Verbindung ziehen.

Es kommt also darauf an, die Trennungslinien herauszufinden, die diese spezifischen Ideen von den allgemeinen Grundwahrheiten scheiden. (Wir finden: einerseits die oberflächlichen parodistischen Verkehrungen der Grundwahrheiten im Munde der Alltäglichen, andererseits die positiven bezw. negativen Ausdeutungen der allgemeinen Grundwahrheiten je nach den hinzukommenden, oft in einem antithetischen Verhältnis stehenden Untersätzen).

Dass das nicht immer leicht, .sondern oft verteufelt schwer ist, muss ohne weiteres zugestanden werden. Dostojewskij liebte es, so fein zu arbeiten, dass die Nähte unsichtbar sind, er liebte es sogar, die allzudeutlichen Beziehungsfäden zu zerreissen und die logischen Folgerungen für den Verstand auszulassen. Es gehört geradezu zu seinen künstlerischen Manieren, in den letzten Werken seine ihm originellen Grundwahrheiten nur noch anzudeuten. Wir werden dafür noch weiter unten ein charakteristiches Beispiel bringen. Dostojewskij war ein Meister der Zweideutigkeit und wollte diese überall da erzeugen, wo sie auch im wirklichen Leben vorhanden ist. Seine Zeitgenossen haben sich über den Anspruch an Scharfsinn, den er damit an sie wie an die Leser über-

haupt stellt, oft beklagt. Schon zu « Verbrechen und Strafe » verlangte der Herausgeber Katkow des « Russkij Westnik », in welchem der Roman erschien, dass die « Beichte » Raskoljnikows umgearbeitet würde, da sie im nihilistischen Sinne verstanden werden und zu Befürchtungen für die Moral Anlass geben könnte. Dostojewskij arbeitete daraufhin diese Stelle, durch die Katkow nicht hindurchsah, noch einmal um und schrieb dann: « Das Gute und das Böse ist im höchsten Grade auseinandergehalten, und es durcheinander zu mischen und verkehrt anzuwenden, ist nun schon ganz unmöglich. (...) Alles ist auseinandergerissen, auseinandergekaut und klar » (1). Ähnlichem Unverständnis begegnete Dostojewskij häufiger. Als er im « Tagebuch » die kleine Aufzeichnung « Prigowor » veröffentlichte, musste er zu seiner grossen Überraschung erleben, dass ein Teil seiner Leser ihn im entgegengesetzten Sinne verstand und gegen seine vermeintliche Auffassung protestiert wurde, so dass zwei neue aufklärende Artikel nachgeschickt werden mussten. Mir fällt an dieser Stelle gerade ein im letzten Jahr erschienener Artikel eines gewissen P. Holynskyj ein, der sich — wenig scharfsinnig — bemüht, « Solowjew vor Dostojewskij » zu stellen, denn, sagt er u. a., « das Gute und erzieherisch Wertvolle ist bei Dostojewskij derart durch das angehäufte Böse verschleiert, dass es nur mit Mühe durch einen geschulten Pädagogiker [sic !] herausgeschält und ans Licht gebracht werden kann ». Dostojewskij hätte an Holynskyj ein prächtiges neues Beispiel « gusseiserner » Psychologie gehabt (2). Nun, das Leben ist nun einmal sehr häufig so verwickelt und zweideutig, wie es bei Dostojewskij erscheint, und der Realist Dostojewskij konnte es deshalb nicht anders, als es ist, darstellen. Das geht bis zur erstaunlichsten Pseudomorphose – aber im Leben ist das ebenso. Kirpitschnikow schreibt ganz zutreffend: « die Rede des Staatsanwalts [in den « Br. Kar. »] ist ein Gipfelpunkt künstlerischer Gestaltung, nämlich in dem Sinne, dass sie die Fähigkeit Dostojewskijs zeigt, sich bis zur äussersten Täuschung in die Denkart und Ausdrucksweise einer von ihm gestalteten Person auch dann zu versetzen, wenn deren Gedanken seinen eigenen im höchsten Grade entgegengesetzt sind » (3).

(1) Brief an Ljubimow vom 8. Jul. 1866.

(2) Vergl. *Gloria Dei*, Jahrg. V, Heft 4, 1951.

(3) *Достоевскій и Писемскій. Опытъ сравнительной характеристики*, Odessa 1894.

Zur Zeit, da ich diesen Artikel schreibe, erscheint eine ausgezeichnete Arbeit von Maceina unter dem Titel « Der Grossinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende von Dostojewskij », in welcher der Verfasser in der Ausdeutung der Legende so weit geht, fast alle Darlegungen Iwans, bis auf die allerletzten Schlüsse, für positive Ansichten Dostojewskijs selber zu halten. Obwohl ich die Grenze etwas anders ziehen würde, muss ich gestehen, dass es einer eingehenden Untersuchung bedarf, um festzustellen, wieweit dieses Vorgehen Maceinas berechtigt ist. Psychologisches Fingerspitzengefühl in der Auslegung eines so genialen und komplizierten Denkers und Gestalters wie Dostojewskij ist nun einmal unbedingt erforderlich, und wer hieran ermangelt, tut besser, die Finger ein für allemal davon zu lassen.

Das bisher Dargelegte zeigt jedenfalls soviel, dass sich die generellen Partien der Weltanschauung Dostojewskijs herausarbeiten lassen. Aber auch so bleiben noch wesentliche Partien seiner Gesamtkonzeption ungeklärt, wenn wir nicht noch weitere Anhaltspunkte finden. Gerade die Frage, unter welchen « Vorzeichen » die speziellen Konzeptionen der einzelnen Personen anzusetzen sind, wie die Vorzugs- und Nachsetzens-Ordnung aller dieser Konzeptionen ist und wie sie sich schliesslich zu einer übergreifenden Gesamtkonzeption zusammenschliessen, ist noch offen.

Hier kommt uns aber ein weiteres Moment zu Hilfe, und dieses erweist sich sogar bei genauerem Zusehen als entscheidend: ich meine die Strukturanalyse der Dostojewskijschen Werke. Schon Stepun hat darauf hingewiesen, wie wesentlich es ist, zu versuchen, « den weltanschaulichen Inhalt des Dostojewskijschen Werkes aus der Eigenart seiner Form zu interpretieren », nachdem das echte Kunstwerk immer als eine « Einheit von Form und Inhalt » anzusehen ist ([1]).

Welcher Art ist die Form der Dostojewskijschen Werke ? Hier sind wir sogleich wieder gezwungen, einem kumulierten Vorurteil zu begegnen, wenn wir auf diese Frage antworten wollen. Jedermann kennt das Schlagwort vom « chaotischen » Dostojewskij. Es ist wenigstens in Westeuropa entscheidend durch H Hesses wirre Schrift über Dostojewskij, « Blick ins Chaos » (1921), befestigt worden. Und bei der Zahl der blossen journalistischen Nachredner hat es sich, wie so mancher Irrtum, zäh am Leben erhalten und

([1]) A. a. O., S. 9.

floriert auch heute noch. Doch hatte Hesse schon Vorgänger unter den Zeitgenossen Dostojewskijs, darunter leider auch einen so begabten Denker wie den damals allerdings noch sehr jungen W. Solowjew, der sich z. B. über den « Jüngling » dahingehend vernehmen liess, « im allgemeinen stell(e) der (Dostojewskijsche) Roman ein ziemlich formloses und keineswegs durchgearbeitetes Werk dar » (1), — eine Ansicht, der, wie wir wissen, Dostojewskij erregt widersprach. Der zweideutige « Freund » Dostojewskis Strachow schrieb Dostojewskij nach der Veröffentlichung der « Dämonen »: « Offenbar sind Sie, was den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Ideen anlangt, bei uns der Erste, und sogar Tolstoj ist im Vergleich mit Ihnen einförmig. Das hindert nicht, dass über allem, was Sie schaffen, ein besonderes und starkes Kolorit ausgebreitet ist. Allein Sie schreiben sichtlich zum grossen Teil für ein ausgewähltes Publikum, und Sie füllen Ihre Schöpfungen zu sehr an, komplizieren allzusehr. Wäre das Gewebe Ihrer Romane einfacher, so würden sie stärker wirken. ' Der Spieler ' z.B. und der ' Ewige Gatte ' haben die klarsten Eindrücke hervorgerufen, während alles, was Sie in den ' Idiot ' gelegt haben, verloren ging. Dieser Mangel steht natürlich mit Ihren Vorzügen in enger Verbindung. Ein geschickter Franzose oder Deutscher würde sich, hätte er den zehnten Teil Ihres Gehaltes, auf beiden Hemisphären berühmt machen und als Leuchte ersten Ranges in die Geschichte der Weltliteratur einführen. Das ganze Geheimnis liegt, scheint mir, darin, dass die Schöpferkraft gezügelt, die Schärfe der Analyse reduziert werde, dass man sich anstatt mit zwanzig Bildern und hundert Szenen mit einem Bilde und einem Dutzend Szenen bescheiden sollte... Ich fühle, dass ich hier an ein grosses Mysterium rühre, dass ich Ihnen einen höchst unsinnigen Ratschlag vorlege... » (2). Leider nur ein Zeichen für das auch sonst bei Strachow zu findende mangelhafte Verständnis für Dostojewskijs Werk.

Zum Glück hat die sorgfältige, tiefergehende Forschung hier umwälzende Resultate gezeitigt, welche die Urteile Solowjews und Strachows als falsch erweisen. Man hätte vorsichtiger sein sollen. Wenn ein Kunstwerk auf einen zu seiner Erfassung und Würdi-

(1) Vergl. *Der unbekannte Dostojewski*, Piper-Verlag. S. 7.

(2) Brief vom Jahre 1871, vergl. *Der unbekannte Dostojewski* S. 265 ff.

gung befähigten Leser einen im höchsten Grade künstlerisch geschlossenen Eindruck macht, darf man von vornherein annehmen, dass es diese Ganzheitlichkeit und Geschlossenheit auch besitzt, selbst wenn die Art dieser Ganzheitlichkeit den bisherigen Vorstellungen von derselben nicht entsprechen sollte. Die Kritik hat dann herauszuarbeiten, wodurch und wie diese Ganzheitlichkeit in diesem besonderen Falle gegeben ist — eben abweichend von früheren dichterischen Gestaltungsweisen. Man hätte auch beachten können, dass Dostojewskij selber die grösste Sorgfalt darauf verwandte, die Gestalt seiner Romane vor Beginn ihrer Fixierung auszudenken und festzulegen. Viele Dutzende von Bemerkungen in den « Entwürfen » zeugen davon. Dass der formale Aufbau ein sehr komplizierter ist, worüber der simple Strachow sich beklagt, schliesst in keiner Weise aus, dass er ein streng-logischer, -geordneter ist. Man hat auch Bruckner lange Zeit für chaotisch und ungeordnet gehalten — sogar ein Brahms ist diesem Fehler verfallen — bis die Forschung in der letzten Zeit das genaue Gegenteil, nämlich eine strengste logische Komposition, nachgewiesen hat. (Vor allem Oskar Lang). Und tatsächlich liegen die Dinge bei Dostojewskij ganz analog. Die hervorragenden Arbeiten von Komarowitsch, leider in deutscher Sprache noch immer nicht oder nur unvollständig zugängig ([1]), haben hierüber ein klares Licht verbreitet.

Als besonders geeignet für die Strukturanalyse Dostojewskijscher Romane erweist sich « Der Jüngling ». (« Raskoljnikow » sollte ursprünglich einen zweiten Teil haben, « Die Dämonen » sind ein Pamphlet, vom « Idiot » sagt Dostojewskij selber, es sei ihm nicht gelungen, alles auszusprechen, was er hätte sagen wollen, « Die Brüder Karamasow » stellen, so wie sie heute vorliegen, nur den 1. Teil eines gewaltigen unvollendeten Roman-Epos vor). « Indem wir (...) den allgemein philosophischen Sinn des Romans 'Der Jüngling' darstellen », schreibt Komarowitsch in seinem geradezu offenbarenden Artikel « Подросток как художественное единство », « gestatten es uns die Handschriften (...), die Absichten eingehend zu verfolgen, die der Dichter bei den einzelnen Partien seines Werkes gehegt hat. Bei aufmerksamer Betrachtung ergibt sich übrigens, dass in Dostojewskijs Romanen alle einzelnen, scheinbar

([1]) Vergl. die beiden Piper-Bände: *Der unbekannte Dostojewski* und *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*.

selbständigen Episoden dem grundlegenden und wichtigsten Gedanken systemgemäss untergeordnet sind ». Wir wissen heute, wie Dostojewskij gearbeitet hat, seine eigenen Zeugnisse offenbaren es übrigens. So schreibt er mitten während seiner Arbeiten am « Idiot » an Majkow: « Im Allgemeinen steht der Plan fest. Für das weitere leuchten mir auch schon Details auf, die mich sehr verlocken und das Feuer in mir lebendig erhalten. Aber das Ganze? Aber der Held ? Denn das Ganze kommt bei mir in der Gestalt des Helden heraus. Gerade so kommt es zustande... Ich muss deshalb diese Gestalt entwerfen » (1). Und ebendort: « Vielleicht ist der erste Teil nicht schlecht. Wenn ich den Hauptcharakter nicht entwickelt habe, so geht er doch aus den Gesetzen des ganzen Planes (der ganzen Anlage) hervor ». Aus diesen Stellen wird erkennbar, dass Dostojewskij zunächst den Plan als eine Gesamtanlage mit eigener organischer Gesetzmässigkeit konzipiert. Dieses Ganze konkretisiert sich dann in der Zentralgestalt des « Helden ». In diesem Sinne habe ich in meiner « Philosophie Dostojewskis » geschrieben, dass viele Romane Dostojewskijs wie die Explikation einer Gesamtperson erscheinen. Die Details kommen erst hinzu und werden streng organisch eingeordnet. Held und Gesamtanlage stehen derart in Wechselbeziehung, dass die Gesamtanlage der Mutterboden ist, aus dem der Held hervorgeht, der Held hingegen die Konzentration der Gesamtanlage in einer einzigen personalen Realität. Der Held wird aus der Gesamtanlage expliziert. Alles das konnten die eingehenden Analysen Komarowitschs im einzelnen nachweisen und bestätigen (2). Aber schon W. Iwanow hatte zuvor tiefgehende Deutungen der zentralen « Mythen » einzelner Dostojewskijscher Werke gebracht (3). Wir werden im folgenden wiederholt Gelegenheit finden, diese Analysen heranzuziehen.

Wir treten damit an die Frage heran, welcher Art die Kunstwerke Dostojewskijs sind. Man hat sie « philosophische Romane » genannt, und soviel steht fest: viele seiner Romanpersonen sind Träger philosophischer Ideen, die sie in ihrem Leben zu verwirklichen versuchen. Offensichtlich stehen philosophische Konzep-

(1) Brief vom 31. Dez. /12. Jan. 1867/1868.

(2) Die Strukturanalyse der « Brüder Karamasow » findet man in *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*.

(3) In *Dostojewskij. Tragödie – Mythos – Mystik*, Tübingen 1932.

tion und künstlerische Handlung in einer bestimmten Relation. Es legen sich verschiedene Ausdeutungen nahe. So schreibt z. B. Engeljgardt: « Dostojewskij gestaltete das Leben der Idee im individuellen und sozialen Bewusstsein (...). Aber das darf man nicht so verstehen, als ob er ideologische Romane geschrieben hätte, Erzählungen mit einer Richtung, und als ob er ein tendenziöser Künstler gewesen wäre, mehr Philosoph als Poet. Er hat nicht Romane mit einer Idee geschrieben, nicht philosophische Romane im Geschmack des 18. Jahrhunderts, sondern Romane über die Idee » (1). Damit wird ganz richtig auf ein zentrales Problem aufmerksam gemacht: auf das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit im Werke des Dichters Dostojewskij. Dolinin sucht diesem Verhältnis mit folgenden Überlegungen näher zu kommen: « Es muss daran erinnert werden, dass Dostojewskij kein Philosoph ist, der mit logischer Strenge sein kalt-abstraktes System entwickelt. Seine Beziehung zur Idee ist eine besondere. Die Idee ist für ihn eine Erstursache, eine aktuelle Kraft, die einzige Kraft, welche die Erscheinungen des umgebenden Lebens formuliert. Darum verteidigt er seine Ideen so leidenschaftlich und darum verhält er sich so leidenschaftlich zu fremden Ideen ». « Für Dostojewskij existiert keine Idee ohne ihren Träger, ohne durch sie geformte Materie oder Gestalt, wie er auch keine Materie kennt, die nicht von der Idee geformt ist » (2). Diese Gedanken nimmt Dolinin in seinen « Материалы и исследования » 1935 (S. 15) wieder auf und erklärt: « Die Idee ist nichts Abstraktes, sie ist nicht nur im Kopf, sondern im Faktischen realisiert, sie ist eine in Fleisch und Blut gekleidete Idee. Das ist im Grunde jene künstlerische Methode, die von den grossen Schriftstellern immer angewandt worden ist, die Einheit von Form und Gehalt ». Und ebendort: « Man sagt ' Psychologie '. Ja, aber nicht nur Psychologie ! Wer die Art kennt, wie Dostojewskij seine Werke schuf, jene Unzerreisslichkeit von Idee und Tatsache, der Idee und ihres Trägers, die für ihn bestand, der muss unbedingt mit unserer Ausdeutung übereinstimmen ». (S. 28).

Was Dolinin hier schreibt, ist direkt von den Ausführungen Dostojewskijs selbst inspiriert. So schreibt dieser z. B. im März

(1) Vergl. DOLININ, *Статьи и материалы*, Bd II, S. 90, 1925, *Идеологический роман Достоевского*.

(2) *Turgenew in den ' Dämonen '*, in *Достоевский, Статьи и материалы*, Bd. II, 1925, S. 124 u. 125.

1870 aus Dresden an Majkow: « Wovon ich (...) wirklich [in Westeuropa] getrennt bin, das ist die lebendige Quelle des Lebens; nicht von der Idee bin ich geschieden, sondern von ihrem Fleisch und Blut. Aber ach, gerade diese sind es, die die künstlerische Arbeit befruchten » ([1]).

Ich rufe hier Ch. Péguy zu Hilfe, um uns dieses Verhältnis von Idee und Realität noch näher zu erhellen, Péguy, den einzigen kongenialen Denker und Dichter Dostojewskijs in der « modernen » Welt des 20. Jahrhunderts. Durch den Mund seines Freundes Lotte erklärt Péguy zu seiner grössten Dichtung, der « Eve »: « De même qu'en matière de foi Péguy était descendu à ces profondeurs où la liturgie et la théologie, c'est-à-dire la vie spirituelle et la proposition spirituelle ne sont pas encore distinguées, de même et comme écrivain il est redescendu ici à ces profondeurs où l'image et l'idée sont jointes encore d'une liaison elle-même charnelle et non encore résolue. Nulle trace de placage, nulle impression que l'image vienne jamais au secours de l'idée, ni non plus l'idée au secours de l'image: l'image et l'idée ensemble jaillissent de la même fécondité. Il était particulièrement nécessaire que dans une œuvre dont la matière est précisément la liaison mystérieuse du charnel et du spirituel, le charnel et le spirituel de la pensée ne fussent pas plus déliés que le charnel et le spirituel de la foi.

« L'un des résultats obtenus immédiatement est que toute séparation arbitraire entre l'abstrait et le concret tombe. L'abstrait est incessamment nourri du concret, le concret est incessamment éclairé de l'abstrait » ([2]).

« Lebendiges Leben », « Fleisch und Blut der Idee », « fécondité », das alles sind Ausdrücke, die darauf hinweisen, dass die « Ideen » noch nicht die eigentliche metaphysische Realität sind, sondern etwas Zweites, Abkünftiges gegenüber den ihnen vorgegebenen ideal-realen, transpersonalen Urrealitäten, den grossen kosmischen Lebensmächten. Und aus der unmittelbaren Berührung, соприкосновение, mit diesen grossen Lebensmächten, in deren « lebendigem Leben » die Idee und Fleisch und Blut noch nicht geschieden, sondern noch eine Einheit sind, so dass jedes abstrakte Gebilde dort, wo es dieses « Leben » treffen soll, für ein kon-

([1]) In *Der unbekannte Dostojewski*, S. 248.
([2]) Vergl. Charles PÉGUY, *Lettres et entretiens*, 1927, S. 182/3.

kretes und jedes konkrete für ein abstraktes steht, schöpft und schafft Dostojewskij. Dabei darf das Wort « Lebensmächte » nicht im pantheistisch-naturalistischen, sondern muss selbstverständlich im christlichen Sinne verstanden werden. Dostojewskij ist, wie wenige andere grosse Künstler, ein Dichter der Inkarnation. Seine Ideenträger sind, auch und gerade als Typen des intellektuellen Raskols, bestimmt durch diese grossen Lebenskräfte, sind bezw. werden deren Inkarnation. Die Bösen sind hier ebenso Inkarnationen wie die Guten, nur aus anderen Kräften gespeist als diese. Die Tiefe einer Romanperson entspricht dabei genau dem Ausmasse, in dem sie in die Tiefe dieser Lebensmächte hinabreicht, aus ihnen gespeist wird und sie inkarniert.

Seit vielen Jahrzehnten findet sich in der Dostojewskij-Literatur der Gedanke von der dreifachen Ebene in seinem Dichtwerk. So unterscheidet W. Iwanow die folgenden Ebenen: 1) die der äusseren, scheinbar zufälligen Begebenheiten, in der Kausalgesetzmässigkeit herrscht, 2) die Ebene des psychologischen Geschehens, wo das « Wellenspiel der Erregungen » und die seelischen Motive die Handlung bestimmen, und 3) die Ebene der « metaphysischen Antinomie », auf der sich das integral freie Wollen in bestimmten ausgezeichneten Augenblicken zu einem letzten Pro oder Contra Gott und dem Guten gegenüber entscheidet ([1]). Ganz entsprechend findet Engeljgardt eine dreifache Stufung des Grundelementes bei Dostojewskij: nämlich 1) Milieu (среда), 2) Boden (почва) und 3) Erde (земля) ([2]).

In diesen Darlegungen steckt ein durchaus richtiger Kern, wenn die gewählten Termini auch nicht immer glücklich sein dürften. Jedem Dostojewskijschen Werk liegt zunächst eine reale, positive, streng im Rahmen des natürlich Möglichen gehaltene Handlung zugrunde. Man hat sich schon zu Lebzeiten Dostojewskijs darüber gestritten, ob diese positive Handlungsfolge gut motiviert und glaubwürdig aufgebaut sei. Die Meinungen gingen hier ziemlich stark auseinander. Während die einen auf das Unwahrscheinliche der dargestellten Begebenheiten hinwiesen und entsprechende Nachweise zu führen suchten, glaubten andere genau das Gegenteil zeigen zu können. Dostojewskij selbst verteidigte sich damit, dass er darauf hinwies, dass alles äussere Geschehen zwar streng

([1]) *Dostojewskij* ..., a. a. O.
([2]) Vergl. DOLININ. *Достоевский, Статьи и материалы*, Bd. II, S. 92-95.

gesetzmässig verlaufe, dennoch aber oft die (scheinbar) « phantastischsten » Formen annehme, so dass es geradezu unglaubwürdig erscheine. Fest steht auf jeden Fall, dass Dostojewskij grössten Wert darauf legte, streng im Rahmen des natürlich Möglichen zu bleiben. Wir besitzen in seinen Entwürfen noch komplizierte Berechnungen, wie und wo die einzelnen Personen während der rasch ablaufenden Geschehnisse ihre Zeit verbringen, auch wenn sie nicht « auf der Bühne » sind.

Über dieser positiven Handlung baut sich die psychiche Erlebniswelt auf. Dostojewskij war auf seinen Tiefblick als Psychologe mit Recht stolz und bezeichnete sich im Gegensatz zu gewissen Dichtern der sog. « realistischen » Schule als « tiefen Realisten », der in alle möglichen bisher unentdeckten Abgründe des menschlichen Erlebens hinableuchtet, auch in solche, die die Menschen gewöhnlich voreinander und vor sich selbst verbergen. Selbstverständlich sind in diesem Bereich die Eingenarten des Seelenlebens mit grösster Feinheit beobachtet, auch und gerade da, wo sie nach gewöhnlichen Anschauungen ans Unwahrscheinliche und Absurde grenzen. Die absolute Meisterschaft auf diesem Felde ist Dostojewskij wohl noch nie bestritten worden (— es sei denn von einem Anhänger der Dobroljubowschen Schule). Die seelische Motivierung und die Entfaltung der Erlebniswelt sind aufs strengste durchgeführt. « Im Verlaufe einiger Tage », schreibt Wwedenskij (1), « türmt sich [im Roman Dostojewskijs] eine ganze Masse von Ereignissen auf, die seltsam und sichtlich wenig motiviert sind; aber das dient (...) nur zur Aufdeckung der seelischen Prozesse der handelnden Personen, die sich streng und folgerichtig entwickeln ».

Das Dichtwerk Dostojewskijs ist für gewöhnlich so aufgebaut, dass sich aus dem ursprünglichen geistigen « Klima » die Hauptperson entfaltet, aus dieser aber eine ganze Reihe von Personen. Man hat von Satelliten gesprochen, von geborstenen Sternen, deren Teile nun als Trabanten um die eigentliche Sonne, den Hauptthelden kreisen (2). Wie wichtig die Auffindung des Hauptthelden für Dostojewskij ist, zeigen seine Arbeiten an den « Dämonen », die solange zu nichts Rechtem führen wollten, als er die Gestalt Staw-

(1) In seinem Artikel *Идеи и типы въ произведеніяхъ Θ. М. Достоевскаго* in der *Нива*, Nr. 11, 1894.

(2) So DE LUBAC in *Le drame de l'humanisme athée*, 3. Aufl. 1945, S. 389.

rogins als des Hauptthelden noch nicht ersonnen hatte. Jedes seiner bedeutenderen Werke besitzt eine solche Hauptperson, die aber natürlich nicht die sittlich-positivste Gestalt zu sein braucht. Meistens ist das Werk nach dieser Hauptperson benannt (so « Idiot», « Podrostok », « Die Sanfte » etc.). Wo das nicht der Fall ist, hat es besondere Gründe. So sollten die « Dämonen » ursprünglich kein Kunstwerk, sondern ein politisches Pamphlet werden, Stawrogin wurde erst später als Zentralperson konzipiert, als der Titel schon feststand. Bei den « Brüdern Karamasow » darf man nicht vergessen, dass das jetzt vorliegende Werk nur der l. Teil eines gewaltigen Romanepos sein sollte. Hätte Dostojewskij das jetzt vorliegende Werk als abgeschlossenen Roman geschaffen, so hätte er es wahrscheinlich « Dmitrij » genannt. Übrigens empfand das Lesepublikum das Vorhandensein dieser Zentralgestalt so gut, dass es dem Roman, « Verbrechen und Strafe » schon bald den neuen Titel « Raskoljnikow » gab, der sich bis heute als der populärere gehalten hat ([1]).

Die Entfaltung der Hauptperson erfolgt wiederum nach strengen inneren Gesetzen. Die anderen Romanpersonen sind sozusagen personifizierte Tendenzen in der Seele der Hauptperson, oder sie sind Folien, « Doppelgänger », Komplementärpersonen, durch die die Hauptperson reliefiert und charakterisiert wird, oder schliesslich: sie stellen den kosmischen Gegenpol dar, auf den die Hauptperson sich bezieht. So sind Schatow, P. Werchowenskij und Kirillow solche personifizierte Tendenzen Stawrogins, so ist Swidrigajlow die Folie Raskoljnikows, so Marjja Timofeewna das Ewig-Weibliche, die kosmische Schöpfung, zu welcher der falsche Erlöser Stawrogin in Beziehung steht. Nur die völlig unbedeutenden Personen stehen in keinem solchen Verhältnis zum Helden, sondern dienen lediglich der Entfaltung der positiven Handlung und der Markierung der Tiefenstufen der dargestellten Wirklichkeit.

Bevor wir hierauf weiter eingehen, sei zunächst noch folgendes weiter ausgeführt. Die Schicksale der einzelnen Personen und

([1]) In einer Anmerkung sei auf den Umstand hingewiesen, dass bei Dostojewskij alle Hauptpersonen mit der einzigen Ausnahme der « Sanften » Männer sind, während sein nächster Geistesverwandter, Péguy, fast nur Frauen als Hauptheldinnen kennt. Man vergleiche zur Stellung der Frau im Werke Dostojewskijs auch die schöne Arbeit von ZANDER, *Dostoïevsky. Le problème du bien* (Paris 1946).

Personenpaare werden im Dostojewskijschen Roman wie die Stimmen im polyphonen Satz durchgezeichnet. Es war Komarowitsch, der zuerst darauf hingewiesen hat, wie verwandt Dostojewskijs Gestaltungsweise derjenigen musikalischer Komponisten ist. In seinem Artikel «Подросток как художественное единство» schreibt er: «Die teleologische Unterordnung der pragmatisch getrennten Elemente erscheint demnach als Prinzip der künstlerischen Einheit des Romans bei Dostojewskij. In diesem Sinne kann [sein Roman] dem künstlerischen Ganzen in der polyphonen Musik verglichen werden: die 5 Stimmen einer Fuge, die folgerecht in den kontrapunktischen Zusammenklang eintreten und sich entwickeln, erinnern an die ' Stimmführung ' im Roman Dostojewskijs. Dieser Vergleich — wenn er richtig ist — führt zu einer allgemeinen Bestimmung des eigentlichen Prinzips der Einheit. Wie in der Musik, so fühlt man auch im Roman Dostojewskijs jenes Gesetz der Einheit, das auch in uns selber ist, im menschlichen Ich — das Gesetz der zielgerichteten Aktivität. Im Roman ' Podrostok ' ist dieses Prinzip der Einheit im höchsten Grade demjenigen adaequat, was in ihm symbolisch gestaltet ist: der Hassliebe Wersilows zur Achmakowa — das Symbol des tragischen Strebens des individuellen Willens zum Überpersönlichen; dementsprechend ist der ganze Roman auch nach dem Typus des individuellen Willensaktes aufgebaut (1).

«Wie jede innere oder äussere Veränderung, die durch meinen Willen hervorgerufen wird (das Ziel und die Verwirklichung des Willensaktes) — durch das Streben in der Vorstellung vorweggenommen wird, so wird auch im Roman Dostojewskijs das höhere Ziel desselben (das Zusammentreffen und der Bruch zwischen Wersilow und der Achmakowa) von Anfang an vorweggenommen, thematisiert sich in eindringlichen Hinweisen und in der Akzentuierung, die schon mit den ersten Eindrücken, die der Roman dem Leser gibt, das Hauptsächliche heraushebt, wie sich jede Willens-Vorstellung (...) von den gewöhnlichen Vorstellungen durch ihren besonders aktiven Charakter unterscheidet. — So sind auch

(1) Es sei mir in einer Anmerkung gestattet, zum Ausdruck zu bringen, dass ich mit der Exegese Komarowitschs im einzelnen nicht einverstanden bin. So ist z. B. meines Erachtens Zentralereignis des Romans nicht Wersilows Hassliebe, sondern die Entwicklungskrise Arkadijs.

die Gestalten des Dostojewskijschen Romans nicht unbewegt gezeichnet (wie z. B. bei Turgenew), sondern in der wachsenden Wucht der Motiviertheit. Wie schliesslich jedes höhere Ziel meines ' Ich ' meine nebensächlichen Willensakte unterjocht, — genau so unterwirft sich das höhere Ziel des Dostojewskijschen Romans (die Entfaltung des grundlegenden Symbols) die Nebenmotive des Romans und führt sie mit sich fort... Die Form des Willensaktes — das ist das Strukturprinzip des Dostojewskijschen Romans. Dadurch ist diese Struktur (...) seinem Hauptsymbol adaequat. Daher erklärt sich die Unfassbarkeit und zugleich die Wirksamkeit der Symbole Dostojewskijs. Sie erfordern keine äusserliche Lösung, wie die bildhaften Allegorien Ibsens oder Maeterlincks, sie unterwerfen sich vielmehr alles elementar, mit rein musikalischer Unmittelbarkeit und Kraft » [1].

So genial diese Ausdeutungen Komarowitschs im Grundsätzlichen sind, so sehr ist es doch notwendig, im einzelnen Einschränkungen zu machen. Was wir vor allem hervorheben möchten, ist der Umstand, dass Komarowitsch sich zu ausschliesslich am Typus Bachscher und vor allem Beethovenscher Musik orientiert. Es gibt aber noch einen anderen, mindestens ebenso zutreffenden Vergleich: den mit der Musik Bruckners. Formal steht Dostojewskij in seiner Gestaltungsweise zwischen Beethoven und Bruckner. Tatsächlich wird eine psychologisch-pragmatische rein in der Zeit verlaufende und sich dramatisierende Handlung mit etwas anderem kombiniert, mit demjenigen, was die Bruckner-Forscher den « Raum » genannt haben, den dieser Symphoniker in seinen grossen Sinfonien aufreisst.

Ganz richtig ist zunächst, dass sich die Nebenthemen aus dem Hauptthema ergeben, wie die Nebenfiguren aus der Hauptfigur (und ihrem Gegenpol). Alle Einzelthemen werden in organischer Zuordnung und Unterordnung zum Hauptthema durchgeführt. Dabei dienen verschiedene Prozeduren dem Zweck, das Hauptthema folienartig zu reliefieren. So ist z. B. — wie schon früh in der Dostojewskij-Forschung bemerkt, das Tragische im Komischen gespiegelt. « Die Spiegelung des Tragischen im Lächerlichen ist ein für Dostojewskij ziemlich charakteristisches Verfahren. Er selbst z. B. bestimmt gerade in dieser Art die Beziehungen zwi-

[1] Vergl. Dolinin, *Достоевский, Статьи и материалы*, etc. Bd. II, 1925. S. 67/8.

schen Stawrogin und Petr Werchowenskij im Plan der ' Dämonen ': ' Diese Person — Werchowenskij — kommt bei mir zur Hälfte als komische Person heraus (...) Die andere Person — Stawrogin — ist eine tragische Person ' », schreibt Komarowitsch [1]. Dabei ist es ein beliebtes Mittel Dostojewskijs, durch die Zusammenfügung der Umstände die seelische Situation der handelnden Personen so zuzuspitzen, dass es zum Hervorbrechen sonst gewöhnlich zurückgedrängter und verborgener seelischer Regungen kommt. Auf dieses Mittel der Outrierung haben u. a. A. Gide und Engeljgardt aufmerksam gemacht: « Gewöhnlich zeichnet (Dostojewskij) die menschliche Seele in den Augenblicken der grössten Unruhe und des inneren Kampfes, im Akte — weniger der Erhebung als — des Zerfalls und der Selbstzerstörung, auf den Wegen des Verderbens und des Todes, wo sie zwischen ungeheuerlichen Gegensätzen der Ideen von Kräften kommt, im Gefühlsausbruch und im krankhaften Willenszerfall » [2].

Der durch dasselbe Mittel heraufbeschworene Skandal *vor* der endgültigen grossen Katastrophe dient — wie Iwanow zuerst gezeigt hat — als komische Vorwegnahme der Tragödie. Das geht so weit, dass Dostojewskij des öfteren den Kern der Handlung älterer — meist romantischer — Stoffe irgendwie in die Gesamthandlung seiner Romane mit hineinnimmt, und zwar in parodistischer Umgestaltung, wiederum als kleine Folie zur Haupthandlung. Dies lässt sich in vielen seiner Werke nachweisen [3]. « Wenn ich einen Roman schreibe », bekennt Dostojewskij selbst, « so dränge ich eine Menge einzelner Romane und Novellen in ihn hinein » [4]. Hierbei verwischt aber Dostojewskij die Spuren in der endgültigen Fassung oft bis zur Unkenntlichkeit, wie Komarowitsch sehr schön an der « Geschichte vom anstössigen Stein » im « Jüngling » nachweist [5].

Ebenso charakteristisch wie diese Folien der Hauptgestalten und Variationen der Haupthandlung in den Nebenhandlungen und Anekdoten des Romans aber sind auch jene Prozeduren, die mit-

(1) A. a. O., S. 43 A.

(2) Vergl. Dolinin, a. a. O., S. 74.

(3) So z. B. findet man Karamsins « Arme Lisa » im « Jüngling », G. Sands « Mauprat » in den « Brüdern Karamasow » wieder etc. etc. Vergl. auch Tschishewskijs *Dostojewskij–Studien*, 1931.

(4) Brief an Strachow vom 23. Apr./5. Mai 1871.

(5) Vergl. in *Der unbekannte Dostojewski*, S. 482 fg.

telbar der Aufreissung eines Raums von Möglichkeiten dienen. So sind z. B. die Kumpane Lamberts im « Jüngling », Trischatow und der Grand Dadais, dazu geschaffen, zu zeigen, in welcher Art Lamberts Verbrechertyp sich von anderen Gestalten eines heruntergekommenen Daseins unterscheidet. So dient der Selbstmord Krafts dazu, die Art, wie Arkadij seine Idee restlos ernst nimmt oder nehmen müsste, zu demonstrieren. Usw. usw. Alle diese Gestalten und Geschehnisse fixieren das Tatsächliche in einem von ihnen umrissenen Raum des Möglichen und vertiefen damit den Schallraum der Handlung, während sie gleichzeitig helfen, den Ton zu lokalisieren.

Hiermit sind wir an die entscheidendste Stelle unserer ganzen Darlegung herangekommen. Dostojewskijs Werke bestehen nicht nur aus einer pragmatischen Handlungsfolge und psychologischen Vorgängen verschiedener zu einer Zentralperson in Einheit zugeordneter Personen, sondern es geschieht von Anfang an mit dieser Entwicklung auf den beiden vorgenannten Ebenen etwas anderes, viel Entscheidenderes, dem sie dienen: es tritt ein metaphysischer Tiefenraum hervor, aus dem und in dem die Ereignisse und seel. Vorgänge gespeist werden und ihre Sinngebung empfangen. Und hier erst erkennt man die ganze Bedeutung, die das Vorhandensein verschiedener Ebenen und Tiefen, der Stufungen, kurz gesagt, im Werke Dostojewskijs hat. Sie sind Hilfsmittel, um die ganze Tiefe des metaphysischen Raumes zu gewinnen und fühlbar zu machen. Klimatisch ist die Tiefe dieses metaphysischen Raumes schon von Anfang an da. Aber aus dem Atmosphärischen in die eigentliche greifbare Inkarnation tritt sie erst mit der fortschreitenden Vertiefung des Geschehens. Ich ziehe noch einmal eine Péguy–Stelle zur Erläuterung heran: « On trouvera peut-être qu'il y a dans cette œuvre [" Eve "] des graduations. Si l'on veut dire par là que *les accès* sont obtenus par des élévations successives, on se trompera. Ce qui est vrai, c'est que l'auteur a procédé en effet par des graduations incessantes, mais que la graduation ne commence que lorsqu'on est au cœur de la place. Ce qu'obtient Péguy, c'est de créer instantanément le climat qu'il s'agit de créer. Ce n'est ni par des graduations ni par des transitions que l'on obtient le climat... Chacun de ces climats est créé instantanément par le premier vers de chacun de ces morceaux et ce n'est qu'après et quand on y est que commencent ces graduations, ces échelonne-

ments qui ne servent plus qu'à mesurer des distances intérieures » [1]. Um dieses Klima ist es Dostojewskij ebenso wie Péguy stets eminent zu tun. So sind die beiden Hinrichtungserzählungen Myschkins im « Idiot » tatsächlich Mittel zur Hervorrufung des eigentlichen Klimas des ganzen Romans (— später immer wieder gestützt durch Entsprechendes, z. B. die Dubarry-Erzählung Lebedews, das Holbein-Bild bei Rogoshin etc., bis zur Schlusskatastrophe —) und geben deshalb indirekt schon den Charakter der Hauptperson und Haupthandlung und das tiefste Anliegen des Roman-Dramas zu erkennen (Thema: Tod und Vergewaltigung, Auflehnung gegen diese, und die hintergründige Frage: gibt es eine Erlösung davon, eine Auferstehung ?).

Dieser Entfaltung des metaphysischen Raumes, in dem die letzte Entscheidung fällt und das Schicksal sich bestimmt, ist nun in Wirklichkeit sowohl die Entwicklung der pragmatischen Handlung als auch die psychologische Stimmführung und Thema-Entwicklung völlig untergeordnet. Nichts zeigt das so charakteristich wie z. B. im « Jüngling » jene Stelle, wo nach der heraufgeführten Katastrophe, in der das Streben Arkadijs nach « Wohlanständigkeit » zunächst scheinbar endet (Bezichtigung des Spieldiebstahls), die extremen metaphysischen Lebenskräfte in den beiden bis dahin unsichtbaren Gestalten Lamberts und des Pilgers Makar leibhaftige Gestalt gewinnen.

Die oft beklagte « völlig ungeordnete » Einführung philosophischer Gedanken und Gedankenfragmente hier und dort während des Romanverlaufs hat gerade im Wirken dieser organischen Gesetzmässigkeit des Gesamtkunstwerkes ihren tiefen Grund. Ein Kunstwerk ist eben keine philosophische Abhandlung. Wir wissen im übrigen von Dostojewskij selber, dass er jede philosophische Erörterung, so wichtig diese ihm auch war, in der Regel aus der Dichtung ausschloss, wenn sie vom organischen Ganzen des künstlerischen Werkes aus deplaciert war und dieses zu zerstören drohte.

Da das Grundproblem der Dostojewskijschen Werke stets zutiefst ein sittlich-religiöses ist, ist es nicht verwunderlich, dass der metaphysische Raum, der sich in seinen Kunstwerken offenbart, ein Raum der grossen Antithese ist. In ihm herrscht das Entweder-Oder einer göttlich-sittlichen Heilsordnung bzw. ei-

(1) A. a. O., S. 183/4.

ner dämonischen Unordnung und Zerstörung. Dem entspricht die von Werk zu Werk strenger werdende antithetische Anordnung der handelnden Personen, je nach ihrem Verhaftet- und Entschieden-Sein im bzw. zum positiven bzw. negativen metaphysischen Pol. Es scheint mir unbestreitbar, dass diese dualistische Struktur bei dem vollen Ernst, mit dem Dostojewskij das sittlich-religiöse Problem in den Mittelpunkt stellte, noch wichtiger ist als die monistische der unzerstörten bzw. wiederhergestellten göttlichen Schöpfungsordnung. Aus diesem Grunde wird auch der Hegelsche Dreischritt als Grundschema zur Darlegung der Dostjewskijschen Gedankenwelt niemals geeignet sein.

Bemerken wir nur noch, dass durch die Einordnung in die Struktur des metaphysischen Raumes das Verhältnis der Romanpersonen zueinander ein Spiegelbild der grossen kosmischen Gesamtordnung wird. Nur so gelingt es Dostojewskij über- und untermenschliches Wesen im menschlichen Sein und Geschehen zu realisieren, ohne dass dieses dadurch etwas an realer Glaubwürdigkeit verlöre.

Eine letzte Stelle aus den Exegesen Komarowitschs mag das für die « Brüder Karamasow » erhellen: « In den ' Brüdern Karamasow ' wird (. . .) der Osten mit der ganzen Eigenart der philosophischen und geschichtlichen Anschauungen des Dichters und mit aller Deutlichkeit künstlerischer und dialektischer Abgrenzung dem Westen gegenübergestellt. Was die kompositionelle Anordnung der einander entgegengesetzten Bilder betrifft, so wird hier strenge Symmetrie beobachtet: das dreifältige Symbol der morgenländisch-orthodoxen Kultur hat als Gegenstück das gleichfalls dreifältige Sinnbild der westlich-katholischen, oder richtiger gesagt, der Kultur des Westlertums; denn die Arena, auf der das Zusammentreffen und der Kampf dieser beiden Kulturen stattfindet, ist natürlich Russland. Der Starets Sosima, Alescha und Gruschenjka stehen auf der einen Seite, der Grossinquisitor, Iwan und Katja auf der anderen; hier das morgenländisch-orthodoxe Startsentum, dort die westliche Inquisition; hier das ' russische Mönchtum inmitten der Welt ', dort der Nihilismus der 60er Jahre; hier Gruschenjka, 'die russische Schönheit' und ihre Demut, dort die ' tragische Katja ', das Opfer grenzenlosen, ausschliesslichen Stolzes. So entwickelt sich in dem Roman immer breiter und breiter die Antinomie zwischen dem Osten und dem Westen. Wenn die drei ersten Bilder durch die Idee der mystischen Gemeinsam-

keit und der individuellen Demut vereint werden, so erscheinen die anderen drei durch die Idee der individuellen Absonderung und des intellektuellen Hochmuts miteinander verbunden. Wenn es Alescha ist, der als Abgesandter des Starets dessen Gebote im Leben vollziehen will, so ist Iwan der kühne Ausleger der antichristlichen Religion des Inquisitors, die auch er im Leben zur Anwendung bringen will; wie in der Vision Aleschas der neu belebte Starets für ihn bei Christus, dem frohen und ersehnten Gast des Weltalls, einsteht, so hört Iwan in seinen gespenstischen Phantasien seinen eigenen Richterspruch gegen den ' Gefangenen ' (' Geh und komm ' nie wieder, komm ' überhaupt nicht mehr... niemals, niemals ! ') durch die totblassen Lippen des Inquisitors (...) bestätigen; wenn sich schliesslich Alescha im Geiste mit Gruschenjka verlobt und dadurch mit ihrer Vermittlung Mitja, im Namen der gemeinschaftlichen Einheit aller Menschen, zu der opfervollen Tat vorbereitet, so strebt in gleichem Masse der durch eine träumerische, ' ausgeklügelte ' Liebe mit Katja verbundene Iwan, gemeinsam mit ihr, bewusst danach, Mitja von der Opfertat, die dieser auf sich genommen hat, abzulenken, indem ihm beide zur Flucht verhelfen wollen.

« Diese drei einheitlichen Gestalten, die Symbole zweier verschieden gearteter Kulturen, belagern Mitja, den tragischen Helden des Romans, von zwei Seiten und in zwei in alle Ewigkeit auseinandergehenden Reihen. Die eine führt ihn über den geebneten, aber engen Pfad des russischen Pilgers empor zu den Höhen des Berges Athos, der lebendigen Erkenntnis Christi und der Anwesenheit Gottes im Weltall; die andere geleitet ihn auf den breiten Strassen der Geschichte zu den ' kostbaren ' Grabsteinen einer jahrhundertealten Kultur, zu den ' weiten Plätzen einer Residenz ', wo sich schon vor tausend Jahren ein neuer Sündenfall ereignet hatte, der Sündenfall einer ganzen Kultur, welche Christus verworfen hatte und die den drei grossen Versuchungen des ' klugen Geistes der Wüste ' erlegen war. Auf einen solchen Kreuzweg nun hat Dostojewskij seinen Dmitrij Karamasow gestellt. Hier ringen Gott und Teufel, und der Kampfplatz ist das Menschenherz, dieser berühmte Ausspruch ist die erste Replik des tragischen Helden. Das ist er selbst, dessen eigenes Herz ' der Kampfplatz für Gott und den Teufel ' ist, er selbst, in dem sich die Leidenschaften und ihr gegenseitiger Kampf durch die Jahrhunderte alten Gegensätze zweier Kulturen vorbereitet hat. So ist die gedankliche Struktur

von Dostojewskijs Roman beschaffen... » (1). Ich kann denjenigen Leser, der den weiteren Nachweis der Parallelität der Gestalten, Bilder und Vorgänge in den « Brüdern Karamasow » noch weiter verfolgen möchte, nur auf Komarowitschs Arbeit verweisen.

Unterhalb dieser antithetischen Ordnung – die hier übrigens von Komarowitsch wie auch schon von Dostojewskij fälschlich mit dem Kulturgegensatz Westen-Osten verquickt dargestellt wird – liegt die ursprüngliche Schöpfungsordnung Gottes, die aber durch die Sünde gestört ist. Hier tut sich in einem grundlegenden Monismus eine neue Dualität auf, die von Schöpfer und Schöpfung, letztere fast schon in einer sophianischen Konzeption gedacht (2). Dieses Verhältnis Schöpfer-Schöpfung spiegelt sich in allen Hauptwerken Dostojewskijs im Verhältnis des Helden zu seiner Braut (Raskoljnikow – Sonja; Idiot – Nastasjja; Stawrogin – Marjja Timofeewna; Wersilow, bezw. Makar – Sofjja, bezw. Achmakowa; Mitja – Gruschenjka etc.). Wundervoll ist, wie sogar die Landschaft sich hier für Dostojewskij in Seelenlandschaft verwandelt und durch die Landschaft hindurch das Klima der Hölle (z. B. in den steigenden Wassern der Petersburger Flut für Swidrigailow) bzw. des Paradieses (z. B. im nächtlichen Erlebnis Sosimas und des Treidlers am Ufer des Stromes) ersteht.

Doch muss über all das hinaus noch auf ein letztes hingewiesen werden, wodurch die künstlerische Gestaltung Dostojewskijs den höchsten Gipfel erreicht. Wie in der grossen griechischen Tragödie des Sophokles in den windstillen Artikulationen der tragischen Handlung die Chöre sich einen Augenblick lang über das Geschehen erheben und seinen tiefsten Sinn in einigen wenigen, aber unsagbar konzentrierten Gedanken auf höherer Ebene aussprechen, so dienen bei Dostojewskij die eingefügten kleinen Erzählungen, Träume und Visionen als intensivierte Spiegelungen des letzten metaphysischen Sinns der ganzen Tragödie. So der Traum Raskoljnikows vom zu Tode geprügelten Pferd, so Lebedews Erzählung vom Tod der Dubarry, so die Geschichte des reichen Kaufmanns, der ein Kind in den Tod treibt, im « Jüngling », so, um nur noch eins zu nennen, das Sonnenerlebnis Marjjas auf dem

(1) In *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, S. 160 ff.

(2) Man vergl. hierzu die feinen Ausdeutungen der Dostojewskijschen Ansätze durch BULGAKOW, *Русская трагедія. О « Бѣсахъ » Достоевскаго*, in « *Русская Мысль* », 1914, IV.

Spitzberg in den « Dämonen ». Was Dostojewskij hier z. T. in nicht viel mehr als 10 Zeilen an Verdichtung von metaphysischer Wirklichkeit erreicht, grenzt einfach ans Wunderbare und hat in der gesamten Weltliteratur kaum seinesgleichen.

Noch einen Schritt weiter in der Gestaltungsweise und wir wären bei Péguy. Denn während Dostojewskij noch die pragmatisch-psychologische Handlung durchführt und die metaphysische Entscheidung im Schicksal seines Helden gestaltet, ist diese Handlung bei Péguy durchlöchert oder aufgelöst und die ganze Dichtung nur noch in den Dienst der metaphysischen Wirklichkeit und ihrer Klimata gestellt.

Ich mache jedem, dem hinsichtlich der Bedeutung irgendeiner Partie in den grossen Werken Dostojewskijs Zweifel ankommen sollten, den folgenden Vorschlag. Er versuche, sich die entsprechende Partie ausgeschlossen zu denken, und stelle sich dann die Frage: was würde fehlen ? wodurch würde das Ganze dann verlieren — und ich garantiere, dass ihm dann die Bedeutung dieser Partie für das organische Ganze aufleuchten wird, — oder die in Frage stehende Partie gehört wirklich zu den wenigen anorganischen Schlacken im Kunstwerk dieses grössten russischen Dichters.

Dass bei einem Dichter von so ungeheurer organischer Gestaltungskraft, für den das Faktum der Inkarnation, u. d. heisst nicht nur der Fleischwerdung des Geistes, sondern auch der Geistwerdung des Fleisches (Inkarnation im engeren Sinne *und* преображение), das Kunstwerk ausserdem auch nicht ausserhalb seiner eigenen Zeit im leeren Zeitraume steht, sondern zugleich ein Sichtbarmachen der tiefsten Zeitproblematik bedeutet, ist ganz und gar nicht verwunderlich. Auch hier hat die Forschung die mannigfaltigsten Beziehungen zu realen Personen und Zeitereignissen entdeckt, auf die einzugehen wir uns hier aber versagen müssen. Fügen wir nur hinzu, dass diese Mithereinnahme ebenfalls immer den letzten metaphysischen Intentionen des Dichters und Denkers entspricht und untergeordnet ist.

Aus all diesen Einsichten aber in den Bau des Kunstwerks und der in ihm herrschenden Interpenetration von erschauter metaphysischer Wirklichkeit und sichtbarer Realität, sowie in den hierarchischen Aufbau dieser kosmischen Ordnung, der sich die sichtbare Wirklichkeit anordnet, ergeben sich die fruchtbarsten Resultate für denjenigen, der Dostojewskijs philosophische Welt-

anschauung zu ergründen sucht. Denn nun erkennt er sowohl das Vorzeichen als auch den metaphysischen Ort aller einzelnen Personen und Ideen. Denn gerade aus ihrer Topographie im metaphysischen Raum lassen sich die in den Dichtungen verankerten philosophischen Ideen zueinander gültig einordnen. Man muss das Ergebnis dieser Strukturanalysen mit dem Ergebnis der oben zuvor eingeschlagenen Untersuchung über den Zusammenhang der in den « Doppelstellen » dargelegten allgemeinen Wahrheiten kombinieren, um hier zu letzter Klarheit zu gelangen.

So können die Dichtungen Dostojewskijs vom abstrakten Gesichtspunkt aus als praktische Deduktionen oder besser noch Obduktionen unserer letzten metaphysischen Daseinssituation und der sich in ihr eröffnenden Wege bezeichnet werden. Vom Gesichtspunkt des lebendigen Lebens aus aber, und dieser dürfte zuletzt der richtigere sein, wäre die Herauskristallisierung der philosophischen Wahrheit nur das Sekundäre gegenüber der Enthüllung einer ursprünglich nicht im Gedanken, sondern in der metaphysischen Wirklichkeit vorhandenen komischen, in unserem Dasein gestörten Ordnung und der hieraus resultierenden Tragik.

Ist es wirklich nötig, in einem Nachwort noch hinzuzufügen, dass es Dostojewskij mit seinen Werken tiefster Ernst war? Es scheint leider, ja. Wenn heute immer noch ernstlich daran gezweifelt wird, dass Dostojewskij an das glaubte, was er verkündete, so bleibt uns hier die Notwendigkeit, noch ein letztes Wort hinzuzufügen. Wenn Tolstoj von Dostojewskij sagt, er sei auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Gott und dem Bösen in seiner Seele gestorben, so *stimmt das nicht*! Was die *Weltanschauung* Dostojewskijs betrifft, so war dieser Kampf bereits seit 1861 (diese Jahreszahl als spätestes Datum bei grösster Vorsicht angesetzt!) endgültig entschieden. Dass Dostojewskij *persönlich* sittlich noch mit sich zu ringen hatte, ist eine andere Angelegenheit und gehört nicht hierher. Das, was man heute immer noch in einem oberflächlichen Verständnis als religiöse Zweifel Dostojewskijs hinstellt, das sind keine erneuten Schwankungen zwischen Gotteskindschaft und Auflehnung, Sinn und Sinnlosigkeit der Welt, sondern sie gehören zu jener Haltung, die Dostojewskijs eigentümliche Haltung als Christ ist: ich nenne sie die Haltung Jobs.

An Dostojewskijs Christlichkeit und seinem unbedingten Verhältnis zu Christus hingegen kann nicht gezweifelt werden. Man stelle sich doch einmal ernstlich die Frage, ob Dostojewskij mit

all seinen Werken dem Bösen gedient hat, oder ob nicht vielmehr jede seiner Schriften von einigem Rang ein Zeugnis seiner tiefen religiösen Erfahrung ist, getragen von dem Bestreben, den Leser auf den Weg des Lichtes Christi zu führen. Man kann doch wirklich nicht annehmen, dass Dostojewskij die Schrecken der Scheinexekution und des sibirischen Straflagers durchmachte, um dann nachher seinen Mitmenschen Fabeln, wenn auch religiöse Fabeln, zu erzählen. Dafür war sein Drang nach unbedingter und voller Wahrheit viel zu gross. Gäbe Gott, dass wir nur einige wenige Dichter und Denker hätten, die ihre Aufgabe so ernst und verantwortungsvoll nähmen wie er die seine. Von Dostojewskijs Werk gilt ebensogut wie von dem Péguys das Wort: « Tout y est à la première personne du pluriel. Voici ce que je veux dire. Jamais, dans ce long et dans ce grand pèlerinage, l'auteur ne se présente comme un historien, comme un géographe de la terre et du ciel, comme un visiteur, comme un inspecteur et pour dire le mot comme un touriste. Comme un grand touriste, mais enfin comme un touriste. A aucun moment le poète n'est ici un homme qui fait une excursion. Une grande excursion, mais enfin une excursion. C'est nous, c'est l'un de nous, à son rang parmi nous, petit comme nous, commun comme nous, exposé comme nous et en jeu comme nous à son rang de pécheur, pauvre comme nous et infirme (...) A aucun moment il ne se met sur le côté pour regarder ce qui se passe. Car ce qui se passe c'est lui. Et c'est d'être perdu ou sauvé » (1).

Dass Dostojewskijs letzte Stellung im Schosse der christlichen Kirche diejenige des Job war, das hat seine eigene tiefe Problematik, die mit derjenigen unserer Zeit aufs engste zusammenhängt. Ich frage nur: Wenn er ehrlich sein wollte, konnte er anders ? Können viele von uns heute anders ?

REINHARD LAUTH

(1) *Charles Péguy* etc. S. 181.

Le Dialogue après la Grande Entrée dans la Liturgie byzantine

La présente étude ne concerne qu'une action liturgique tout à fait secondaire du sacrifice chrétien. Ce sacrifice a comme éléments matériels le pain et le vin, lesquels, dans le rite byzantin, sont transportés solennellement sur l'autel dans la procession qui s'appelle la Grande Entrée. Une fois déposés sur l'autel, le prêtre les recouvre du grand voile et les encense, et ainsi se termine la dernière préparation de la matière du sacrifice. Suivra avant la sanctification de cette matière par la grande prière eucharistique du prêtre, une offrande des oblats.

Le dialogue ouvrant cette offrande ne doit pas être considéré comme la fin du rite de la Grande Entrée; dans sa signification, il doit se joindre à ce qui suit. C'est ainsi que l'a compris NICOLAS CABASILAS dans le chapitre XXV de son *Explication de la divine Liturgie*, intitulé: « Des prières qui suivent le transfert des oblats et des exhortations adressées par le prêtre à la foule », et commençant ainsi: « Le prêtre dépose les oblats sur l'autel. Alors, se voyant arrivé aux approches de la consécration et sur le point de toucher au redoutable sacrifice, il intensifie sa préparation, se purifie par les prières, se dispose pour l'action sacrée. Il ne se borne pas à se préparer lui-même, il prépare aussi le peuple qui l'entoure, l'aidant à se tenir prêt pour la grande grâce, par la prière, la charité mutuelle et la profession de foi » (1). La dernière phrase de ce texte fait nettement allusion à la litanie, au baiser de paix et à la récitation du Symbole de la foi; la première indique le dialogue que nous voulons étudier et l'explique comme une purification du prêtre, préparatoire au redoutable sacrifice.

(1) Cfr. la traduction de S. SALAVILLE dans *Sources Chrétiennes*, n. 4, Paris 1943, p. 138.

SYMÉON DE THESSALONIQUE a la même interprétation; le rite qu'il explique est un peu différent parce qu'il analyse la liturgie pontificale. Au paragraphe 81 de son *Explication au sujet du temple divin, de ses prêtres*..., il pose la question suivante: « Pourquoi l'évêque demande-t-il des prières à tous ? » Et il répond: « L'évêque, tenant la tête inclinée, demande la prière à tous parce que il se connaît lui-même, parce qu'il tremble et est saisi de crainte devant l'œuvre (à accomplir) et parce qu'il met à exécution le précepte de l'Apôtre qui dit: Confessez vos péchés les uns aux autres, et: Priez les uns pour les autres. En effet, il ne met pas sa confiance en lui-même, parce qu'il est un homme lui aussi » (1). Et le paragraphe suivant continue: « Après avoir obtenu la prière des prêtres à qui il l'a demandée, il bénit le peuple en priant pour lui, en même temps que lui-même demande la prière de tous. Aussi le peuple ne dit-il pas: Seigneur, ayez pitié, mais: Ad multos annos, domine, comme s'il priait (Dieu) que l'évêque accomplisse heureusement sa fonction sacerdotale et vive de longues années comme liturge » (2).

Dans le rite chaldéen, autre pouvait être le prêtre qui préparait les dons et les portait à l'autel, autre celui qui les consacrait (3).

Celui-ci, choisi par l'archidiacre parmi les prêtres assis avec l'évêque sur l'ambon placé au milieu de l'église, en descendait, s'approchait du sanctuaire, y entrait, et, après s'être mis à genoux devant l'autel et l'avoir baisé, souhaitait la paix au peuple. Ainsi, au VIe siècle. Depuis lors, cette entrée au sanctuaire et à l'autel s'est enrichie de formules qui toutes reflètent le sentiment d'indignité dont le prêtre se sent envahi et qui demandent à Dieu la purification nécessaire à la célébration d'un si auguste mystère, et à ceux qui l'entourent, le secours de leurs prières: « Mes frères,

(1) MIGNE, P. G., t. 155, col. 729.

(2) Ibidem, col. 732.

(3) Déjà au synode de Séleucie-Ctésiphon de 410, il est déclaré qu'il appartient à l'archidiacre de désigner le prêtre qui doit offrir l'oblation (cfr. J. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris 1902, p. 268), déclaration répétée au synode de 585 sous Išoyabh I (cfr. ibidem, p. 414) et explicitée au canon 11 de la réponse du même catholicos à Jacques, évêque de Darai: « Celui qui doit consacrer n'est pas désigné d'avance pour cet office, mais seulement au moment où l'évêque et les prêtres reçoivent la paix de l'autel et se la donnent mutuellement, l'archidiacre désigne celui qui doit consacrer... » (cfr. ibidem, p. 430).

priez pour moi afin que ce sacrifice s'accomplisse par mes mains ». Et eux répondent: « Le Dieu de l'univers vous donne la force de faire sa volonté, reçoive votre oblation et accepte avec bienveillance votre sacrifice offert pour nous, pour vous et pour les quatre régions du monde, par sa grâce, dans les siècles des siècles. Amen ». Et le prêtre reprend: « Priez pour moi, mes frères et mes bien-aimés, afin que je sois estimé digne d'offrir devant notre Seigneur le Christ ce sacrifice vivant et divin pour moi-même et pour le corps entier de la sainte Eglise, par sa grâce, dans les siècles des siècles. Amen ». Et eux répondent une deuxième fois, presque dans les mêmes termes que la première fois [1].

Dans ces formules comme dans les autres prières dites en cette circonstance par le célébrant de rite chaldéen, comme aussi dans l'*Orate fratres* et sa réponse de la messe latine, il n'est question que du sacrifice, de son acceptation de la part de Dieu, de l'indignité du célébrant et de la force divine qui le soutiendra dans l'accomplissement de son ministère. Dans le passage parallèle du rite byzantin, c.-à-d. dans le dialogue qui nous occupe, il y a quelque chose de plus: cette force divine dont on a parlé est déterminée, est mise en rapport avec l'action du Saint-Esprit. Le texte actuel se présente ainsi:

I. *Le prêtre ayant déposé l'encensoir et ayant laissé retomber en avant son phélonion, incline la tête et dit au diacre:* Souvenez-vous de moi, mon frère et mon concélébrant (συλλειτουργέ).

Et le diacre à lui: Que le Seigneur Dieu se souvienne de votre sacerdoce dans son royaume.

II. *Ensuite le diacre inclinant, lui aussi, la tête et tenant l'orarion par trois doigts de la main droite, dit au prêtre:* Priez pour moi, seigneur saint.

Et le prêtre: L'Esprit-Saint descendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre.

Et le diacre: L'Esprit-Saint lui-même concélébrera (συλλειτουργήσει) avec nous tous les jours de notre vie.

III. *Et de nouveau, le même*: Souvenez-vous de moi, seigneur saint.

Et le prêtre: Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans

[1] Cfr. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 272.

son royaume en tout temps, maintenant, et toujours, et dans les siècles des siècles.

Et le diacre après avoir répondu Amen *et avoir baisé la main droite du prêtre, sort, et, se tenant à la place habituelle, dit:* [Suit la litanie] (1).

La première partie de ce dialogue ne présente qu'un intérêt moindre. Déjà au moment où le prêtre, à la Grande Entrée, franchit le seuil du sanctuaire et passe devant le diacre, celui-ci lui dit: « Que le Seigneur Dieu se souvienne de votre sacerdoce dans son royaume, en tout temps... ». Et le prêtre répond alors: « Que le Seigneur Dieu se souvienne de votre ministère diaconal dans son royaume, en tout temps... ». Nous n'avons donc ici qu'une répétition de souhaits prononcés peu de temps auparavant. Toutefois, un intérêt particulier s'attache à l'emploi du mot συλλειτουργός; nous en parlerons plus loin. Au reste, l'introduction de cette partie est récente: elle n'apparaît ni dans les manuscrits, ni dans les éditions du petit livre contenant les Trois Liturgies, ni dans les premières éditions de l'Euchologe (au moins pas dans celles de Venise 1558 et 1562; celle de 1571 la contient).

La troisième partie est regardée aujourd'hui comme une formule usuelle dite par le diacre quand il quitte le prêtre pour aller diriger la prière du peuple; ainsi à la fin de la proscomidie et après l'épiclèse. Ce n'est cependant pas sa signification première; dans sa rédaction actuelle elle remonte à la *Diataxis* de Philothée (XIVe s.), où elle apparaît encore comme une réplique du diacre qui, après que le prêtre lui a demandé de prier pour lui, adresse à son tour une demande analogue au prêtre; elle était donc intimement liée à la deuxième partie du dialogue.

C'est évidemment cette deuxième partie qui est la plus intéressante, à cause de l'emploi inattendu et à première vue hardi

(1) C'est le textus receptus des Euchologes grecs imprimés, p. ex. celui de Venise 1869, reproduit dans Brightman, *o. c.*, p. 380. L'Euchologe de Rome de 1754 (2e édit., 1873) a une légère variante: à la deuxième demande le diacre dira: « mon concélébrant » au lieu de dire « seigneur saint ». Le texte habituel a été reçu dans les Euchologes imprimés des Melchites, des Russes, des Ruthènes et des Roumains (celui de Blaj 1931 renverse les rôles de celui qui demande et de celui qui répond dans la deuxième partie du dialogue; idem dans les éditions du Pontifical de Moscou). Dans les petits livres pratiques donnant des Trois Liturgies, la recension est différente puisqu'elle omet la première partie du dialogue.

des paroles de l'ange Gabriel expliquant à la Vierge Marie comment par l'opération du Saint-Esprit le Verbe s'incarnera en elle. C'est une des caractéristiques du rite byzantin, croyons-nous, de souligner le rôle du Saint-Esprit dans les œuvres divines et notamment dans le sacrifice eucharistique [1]. Le prêtre qui va célébrer récite devant l'iconostase le tropaire au Saint-Esprit qui revient si souvent au début des offices: « Roi céleste ». Dans la première prière des fidèles, il demande de pouvoir accomplir son ministère irréprochablement grâce à la force du Saint-Esprit, et dans la prière de la Grande Entrée, il fait encore plus explicitement appel à l'effusion du Saint-Esprit reçue dans la grâce du sacerdoce. La prière de l'offertoire s'achève par la demande au Saint-Esprit d'établir ses tentes en nous, dans les oblats déposés sur l'autel et dans tout le peuple. Inutile d'insister sur l'épiclèse qui doit son entière explicitation très probablement à la proclamation du dogme de la divinité de la troisième Personne de la Sainte Trinité. La dernière supplication de la litanie qui suit l'anaphore, demande, comme conclusion de l'épiclèse, la vie commune (κοινωνία) avec le Saint-Esprit. La commixtion est accompagnée de cette formule: « La plénitude de la foi au Saint-Esprit » et l'infusion de l'eau chaude de celle-ci: « Ferveur de la foi pleine du Saint-Esprit ».

C'est dans cet ensemble de prières et de formules, et dans cette foi très vivement sentie de l'action sanctificatrice du Saint-Esprit, qu'il faut replacer notre dialogue, et alors, les paroles qui annonçaient le rôle du Saint-Esprit et celui de la Vierge Marie dans l'incarnation du Verbe ne paraîtront pas déplacées, lorsqu'elles sont appliquées au même Esprit et aux ministres du sacrifice dans l'accomplissement de cette transformation ineffable du pain et du vin dans le corps et le sang du Verbe incarné. En cela d'ailleurs, les textes liturgiques sont l'écho de la tradition des Pères [2].

[1] Cela ne veut pas dire que les formulaires des autres rites orientaux ou occidentaux méconnaissent, diminuent ou ignorent ce rôle du Saint-Esprit; mais leur attention se porte moins souvent de ce côté.

[2] Entre autres, s. Cyrille de Jérusalem (MIGNE, P. G., 33, 1113, 1116), s. Grégoire de Nysse (46, 581), s. Jean Chrysostome (48, 642), s. Cyrille d'Alexandrie (72, 908), le ps.-Proclus (65, 849), s. Nil. (79,104), l'auteur de *Barlaam et Joasaph* (96, 1031), Jean Moschus (87, III, 2869), s. Jean Damascène (94, 1111). Et chez les Occidentaux on peut citer s. Optat de Milève, s. Augustin, s. Fulgence, s. Isidore de Séville.

Mais le texte actuel a-t-il raison lorsqu'il fait adresser les paroles de l'ange: « Le Saint-Esprit viendra sur nous... », non pas par le diacre au prêtre, mais par le prêtre au diacre ? Déjà en 1626, P. Arcudius s'est élevé contre cette application au diacre. C'est le prêtre qui doit dire: Priez pour moi, diacre, et c'est celui-ci qui doit répondre par les paroles de l'ange. Et pour prouver son assertion qu'ainsi on aurait un sens vrai et légitime, il faisait appel à la Liturgie de S. Jacques [1]. J. Goar voyait dans le texte actuel une grave erreur des scribes ou des typographes, parce que c'est le prêtre qui, conscient de son indignité, doit demander les prières du diacre, comme à l'*Orate, fratres* de la messe latine [2]. Le jugement de ces deux auteurs est parfaitement juste et les éditions romaines récentes pour les Russes, les Ruthènes et les Grecs ont corrigé l'erreur [3].

Le sens primitif nous est donné par les manuscrits. Interrogeons-les donc. Nous nous contenterons d'apporter des exemples pris aux types principaux, car ce dialogue se présente dans des recensions assez différentes [4].

Disons d'abord que la réplique: « L'Esprit-Saint lui-même concélébrera avec nous tous les jours de notre vie » est une addition

[1] *De Concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis...*, Paris 1626, p. 270 (au chap. 36 du III livre).

[2] *Euchologion*, Paris 1647, p. 133, où à la note 133 il donne ces références: Veneta recentiora, fol. 92. linea 9. MS Regium, fol. 106. linea 40. Cryptof. et N. Pyromali; observons que l'édition, citée au fol. 92, omet la première partie du dialogue et donne les deux autres conformes au texte actuel, que le manuscrit Regius omet tout le dialogue et que le manuscrit cryptoferratensis reste énigmatique; le codex traduit par Pyromali ne porte pas de date; il donne une rédaction ancienne, la bonne, du dialogue.

[3] *Služebnik*, 1942, p. 243; *Liturgicon*, 1942, p. 234; *Hieraticon*, 1950, p. 126.

[4] Nous nous sommes servis des publications suivantes: S. MURETOV, *Au sujet des matériaux pour l'histoire des cérémonies de la Liturgie*, ***Къ матеріаламъ для исторіи чинопослѣдованія літургіи***, Sergiev Posad, 1895, pag. 4, 14, 86-92; N. KRASNOSELTSEV, *Matériaux pour l'histoire des cérémonies de la Liturgie de s. Jean Chrysostome*, ***Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. Іоанна Златоустаго***, Kazan 1889, pag. 25, 90; M. I. ORLOV, *Liturgie de s. Basile le Grand*, ***Литургія св. Василія Великаго***, Saint-Pétersbourg 1909, pag. 142-145; A. DMITRIEVSKI, *Euchologia*, Kiev 1901, pag. 157; N. Τρεμπέλας, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας (= Texte und Untersuchungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, n. 15), Athènes 1935, pag. 83-86.

tardive qui ne se recontre que rarement dans les manuscrits [1] et n'apparaît dans les Euchologes imprimés que depuis 1571 (certainement pas encore en 1562).

Le texte de la *Diataxis de* Philothée (XIV[e] s.) qui est à la base de la recension actuelle, est très simple. Le prêtre: « Priez pour moi, seigneur (δέσποτα) » [2]. Le diacre: « L'Esprit-Saint descendra sur vous... » Le diacre: « Souvenez-vous de moi, seigneur saint ». Le prêtre: « Que le Seigneur Dieu se souvienne... » [3].

La *Diataxis* suppose que ce dialogue se fasse normalement entre le prêtre et le diacre; dans la plupart des manuscrits, il a lieu entre le prêtre ou, plus justement, entre l'évêque et ses concélébrants. Ainsi en est-il dans un euchologe du Sinaï (n. 966) du XIII[e] s., provenant de l'Italie méridionale. Après le recouvrement des dons, le supérieur dit à ses concélébrants (τοῖς συλλειτουργοῦσιν αὐτῷ): « Priez, frères ». Ils répondent tous: «L'Esprit-Saint descendra sur vous... ». Et il dit: « Que le Seigneur Dieu se souvienne de nous... ». Eux répondent: « Amen. Qu'il soit fait » (Γένοιτο), ce dernier mot introduisant la réponse de la Vierge: Qu'il me soit fait selon votre parole [4].

[1] Un euchologe de la Bibl. impér. de Saint-Pétersb., n. 558, apporté de Jérusalem à la fin du XIX[e] s. mais écrit au XIV[e]-XV[e] s. présente le dialogue d'une tout autre manière; le prêtre s'inclinant à gauche dit: « L'Esprit-Saint descendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre et concélébrera avec vous ». Puis se tournant à droite: « Le même Esprit-Saint concélébrera avec nous et avec vous tous les jours de notre vie, en tout temps... ». Cfr. Dmitrievski, *o. c.*, p. 501. Le Codex Regius, cité par Goar et attribué par lui au XV[e] s., a les trois parties du dialogue actuel; notre réplique est libellée ainsi: « Le Saint-Esprit lui-même demeurera avec nous et concélébrera avec nous tous les jours de notre vie. — Un manuscrit d'Athènes du XVI[e] s. a cette recension: « Que L'Esprit-Saint lui-même descende et concélèbre avec nous et vous ». Cfr. Trempelas, *o. c.*, p. 85 (manuscrit μ).

[2] Trempelas (*o. c.*, p. 85), du fait que le patriarche Philothée fait appeler le diacre seigneur (δέσποτα) par le prêtre, argue que la grande dignité du diacre était reconnue anciennement et qu'il n'y a donc pas lieu de renverser les rôles.

[3] Cfr. Krasnoseltsev, *o. c.*, p. 62.

[4] Cfr. Orlov, *o. c.*, p. 142. Les mêmes formules sont reproduites dans une version géorgienne du X[e]-XI[e] s.; alors que partout ailleurs le colloque se passe entre le prêtre et le diacre, dans ce dialogue, ceux qui répondent au prêtre sont désignés par le pluriel « eux », signe manifeste que le contexte primitif suppose comme partenaires du dialogue le prêtre

Chez les Slaves, le même type simple et naturel se retrouve avec quelques variantes. Ainsi le codex n. 598 de la Bibliothèque synodale, du XIVe s., et le codex n. 518 de la Bibl. de la Duchovnaja Akademija de Saint-Pétersbourg, du XIIe s. Le plus ancien parmi les prêtres s'incline trois fois, tandis que les autres prêtres se trouvent divisés en deux groupes, à droite et à gauche du célébrant [1], et quand il s'est incliné trois fois, il dit: « Bénissez, prêtres ». Et ils répondent: « Ad multos annos, pater. L'Esprit-Saint descendra sur vous... Et priez pour nous, père ». Et il leur répond: « Que le Seigneur Dieu se souvienne de vous dans son royaume ». Et eux disent: « Qu'il nous soit fait selon votre parole ». Et chacun va à sa place disant à part soi: « Seigneur qui vivifiez..» [2].

Un euchologe de l'Italie méridionale, du XIVe s., conservé à Grottaferrata (Γβ III) propose le dialogue de cette manière. Le prêtre, après le recouvrement des oblats, encense disant à ceux de droite et de gauche: « Exaltez avec moi le Seigneur et ensemble célébrons son nom (Ps. 33, 4) ». Et eux répondent: « L'Esprit-Saint descendra sur vous...» Le prêtre: « Amen. Qu'il me soit fait selon votre parole et que Dieu se souvienne de vous tous dans le royaume des cieux, en tout temps... » [3].

Le codex Γβ II de Grottaferrata, du X-XIe s., est le plus ancien qui relate le dialogue. Celui-ci a lieu entre des prêtres concélébrants, alors que tout semble indiquer qu'à l'origine il se faisait entre l'évêque et ses concélébrants et que dans la suite, comme il est arrivé pour d'autres cérémonies pontificales, il fut transposé sur le plan du prêtre avec son diacre. Ce qu'il faut observer dans ce texte, c'est le mouvement du célébrant principal qui rappelle étonnamment ce que nous avons raconté du prêtre chaldéen, désigné pour aller faire la consécration. Les oblats étant recouverts, le diacre les encense et le prêtre se lave les mains. « Et le prêtre qui est sur le point de revenir à la sainte table pour y célébrer

---

(ou l'évêque) d'un côté, les prêtres concélébrants (ou les clercs) de l'autre. Cfr. M. TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae antiquiores* (= Corp. Script. Christ. Or., Script. iberici, series I, t. I, versio), Lovanii 1950, p. 56.

[1] Cette disposition des concélébrants est très ancienne dans l'Eglise et est de règle selon la Liturgie clémentine du VIIIe Livre des *Constitutions Apostoliques;* cfr. BRIGHTMAN, *o. c.*, p. 14, FUNK, p. 497.

[2] Cfr. MURETOV, *o. c.*, p. 89 et 86.

[3] Cfr. MURETOV, *o. c.*, p. 14.

les saints mystères; s'incline trois fois devant l'autel, et salue les prêtres, les diacres et les clercs qui se trouvent de part et d'autre, en disant: Exaltez avec moi le Seigneur et ensemble célébrons son nom. Et tous se courbant répondent: L'Esprit-Saint descendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous recouvrira de son ombre. Souvenez-vous de nous, seigneur. Le prêtre: Que Dieu se souvienne de tous... Le peuple: Amen. Et le prêtre s'approche de l'autel, les autres (prêtres) se retirant en arrière vers les cancelli et les diacres de part et d'autre » (1). Dans cette rédaction, le célébrant ne demande pas de prières, encore moins le pardon, mais la participation de tous au sacrifice de louange. C'est à lui que tous souhaitent la descente du Saint-Esprit; après quoi, ils lui demandent de se souvenir d'eux au saint autel. A cette demande, le célébrant satisfait immédiatement. Il est bien probable que nous avons ici le contexte dans lequel pour la première fois la parole de l'ange Gabriel a trouvé sa juste application.

On aura remarqué que le mot concélébrant (συλλειτουργός) appliqué au prêtre ou au diacre n'apparaît pas dans les plus anciens de ces documents, ni le souhait que le Saint-Esprit concélèbre avec le diacre, le prêtre ou les concélébrants (2). Cependant le mot est ancien. Dans de nombreux documents officiels ou écrits privés du IIIe et du IVe s., le mot συλλειτουργός revêt son sens premier de collègue dans une charge public; quand il s'agit de documents ecclésiastiques, l'office publique est celui de l'Eglise, la charge celle d'évêque, et le mot signifie alors co-évêque (3). Mais déjà Philon emploie le mot συλλειτουργεῖν dans un sens liturgique; le cosmos entier, représenté dans ses quatre éléments essentiels sur les vêtements du grand-prêtre juif, est invité à la concélébration; ce cosmos d'ailleurs, s'il est personnifié, n'est

(1) Ibidem, p. 4.

(2) Il faut cependant noter la version géorgienne citée à la p. 44, n. 4, qui à la fin de la proscomodie fait dire au prêtre: « Que le Saint-Esprit concélèbre avec nous », le mot géorgien est la traduction littérale du verbe συλλειτουργεῖν, m'assure le R. P. I. Hausherr.

(3) Par exemple la Didascalie VI, 18, 11 (Funk, p. 306), Malchio (P. G. 10, 294 C), Alexandre d'Alexandrie (P. G. 18, 572 A), Athanase (P. G. 25, 221 et 333 C), Eusèbe (P. G. 19, 824 et 1136), aux conciles d'Antioche (canon 19, Mansi 2, 1316), de Néocésarée (canon 14, Mansi 2, 543), d'Alexandrie (Mansi 3, 347), de Sardique (Mansi 3, 56, 57).

autre pour Philon que le Fils de Dieu [1]. Un premier texte chrétien qui pourrait avoir un sens liturgique est celui où Théodore le Lecteur raconte qu'Anatolius, nommé évêque de Constantinople par Dioscore, eut bientôt Eutychès comme συλλειτουργοῦν-τα, c.-à-d. comme concélébrant ou comme collègue dans sa nouvelle charge publique (Migne, P. G., 86, 217 C). Chez s. Jean Damascène tout doute disparaît: d'après une tradition, s. Grégoire le Grand, faisant la Liturgie, avait comme concélébrant un ange céleste et divin (Migne, P. G., 95, 261 D). Avec Pierre d'Antioche, nous sommes au XIe s. et nous ne nous étonnons pas de le voir écrire à l'archevêque d'Aquilée: quand on aura fait l'accord, nous remercierons le Christ et nous concélébrerons, offrant la même oblation (Migne, P. G., 120, 781 A). Mais le premier usage chrétien se trouve dans une explication passablement compliquée du ps. Denys l'Aréopagite sur la manière dont notre hiérarchie concélèbre avec la hiérarchie céleste (Migne, P. G., 3, 124 A). Dans la prière de la Petite Entrée de la Liturgie de s. Basile, prière qui pourrait remonter au VIIe s., ce sont les anges concélébrants (συλλειτουργοῦντες) qui entrent avec l'évêque et son clergé dans le sanctuaire. Dans une autre prière, le prêtre, avant de se revêtir des ornements sacrés, demande à Dieu d'envoyer « l'ange de lumière concélébrant avec moi et me fortifiant « [2].

Il va de soi que la participation aux mystères peut revêtir des degrés multiples et se faire sur des plans différents; dès lors, il est évident que le mot συλλειτουργός prend des sens différents selon l'application qu'on en fait au cosmos, à la hiérarchie céleste, aux anges, au diacre, au prêtre, au Saint-Esprit. Et même si l'application au Saint-Esprit ne se fait d'une manière explicite qu'à une époque tardive (XV-XVIe s.), elle est néanmoins déjà contenue dans la réponse: « Le Saint-Esprit viendra sur vous.. », bien plus ancienne, et dans la croyance des Pères à l'action divine dans la consécration du pain et du vin. Il faut cependant remarquer que cette action divine n'est pas invoquée dans le dialogue sur la matière sacrificielle, mais sur le prêtre lequel, pour pouvoir agir,

(1) *De specialibus legibus* II, 227, 14; *Philonis Alex. Opera*, ed. minor, (L. Cohn), t. 5, p. 20.

(2) Dans un euchologe conservé à Patmos, du XIIe ou XVIe s. (cfr. Dmitrievski, *o. c.*, p. 171) et dans la manuscrit de Grottaferrata Γβ III, du XIVe s. (cfr. Muretov, *o. c.*, p. 10). Sur le rôle des anges dans la liturgie, voir E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig. 1935.

a besoin, comme la Vierge Marie dans sa coopération à l'Incarnation, d'une force d'en haut. Lui aussi, comme elle, fait descendre le Verbe divin sur la terre; lui aussi n'est qu'un instrument, sans doute plus indigne et moins pur qu'elle, de l'agent principal, l'Esprit-Saint, par qui il exerce le pouvoir de changer le pain et le vin dans le corps et le sang du Verbe incarné [1]. On voit par là qu'adresser les paroles de l'ange au diacre ou aux concélébrants, puisqu'ils ne consacrent vraiment pas, n'est intelligibile que dans un sens très accomodatice. Nous avons vu que les anciens auteurs n'ont pas essayé cette application outrée; nous ignorons qui au XV[e] ou au XVI[e] siècle est responsable du changement introduit dans le dialogue et quels motifs l'ont fait agir. D'autre part, il ne faut pas demander aux textes liturgiques la précision des formules dogmatiques.

Notre dialogue ne se rencontre pas seulement dans les Liturgies de s. Basile et de s. Jean Chrysostome, il est passé aussi dans celle de s. Jacques. Nous disons bien: passé dans celle-ci, car il ne lui appartient pas en propre. En effet, parmi les manuscrits principaux de la Liturgie de s. Jacques deux seulement le proposent: le Parisinus graecus 2509, du XV[e] s., copié sur un autre du XII[e] s., et le Vaticanus graecus 1970 du XIII[e] s., copié sur un texte de la fin du XI[e] s. Ce sont les deux manuscrits qui ont le plus subi l'influence byzantine, alors que les manuscrits plus orientaux et appartenant à une recension plus authentique restent privés de ce dialogue [2]. D'ailleurs, la recension syriaque de l'anaphore de s. Jacques, pourtant si voisine du texte grec, n'a en cet endroit que le geste du prêtre se tournant vers le peuple et disant: « Mes frères et mes bien-aimés, priez pour moi afin que mon sacrifice soit accepté », sans recevoir pour autant une réponse [3], tan-

[1] Cet investissement du prêtre par le Saint-Esprit est bien exprimé dans les prières byzantines de l'ordination sacerdotale.

[2] Cfr. B. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques* dans *Patrol. Orient.* t. 26, p. 137, 140, 149, 153; le dialogue entre le prêtre et ses concélébrants, p. 190. Il faut observer qu'ici le dialogue a lieu après le baiser de paix, ou entre plusieurs prières d'offertoire. Plus curieux le codex Vatic. Slav. 9, du XII[e] s., de provenance serbe, qui dans la Liturgie chrysostomienne donne le dialogue une première fois à la place habituelle et une deuxième fois après le baiser de paix; cfr. N. Krasnoseltsev, *Notices* (*Свѣдѣнія...*) *au sujet de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane*, Kazan 1885, p. 154.

[3] Cfr. Brightman, *o. c.*, p. 83.

dis que celle des Maronites a le dialogue suivant. Le prêtre dit: « Priez pour moi par amour du Seigneur »; et on répond: « Que Dieu accepte votre sacrifice et montre sa miséricorde envers nous grâce à votre prière » (1).

Le dialogue est passé aussi dans la Liturgie de s. Pierre, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'elle est un mélange de la messe romaine avec des éléments de la liturgie byzantine; mais là encore, seulement dans deux manuscrits parmi les principaux: le Cryptoferratensis Γβ VII, écrit à Constantinople au IX-Xe s., mais complété à une date postérieure dans l'Italie méridionale, précisément de la Liturgie de s. Pierre (2), et le même Parisinus gr. 1970, qui contient la Liturgie de s. Jacques et a été, lui aussi, écrit dans l'Italie méridionale, à Rossano. Par contre, les recensions conservées au Mont Athos et les versions géorgiennes n'ont pas notre dialogue (3).

Si à ces observations on ajoute que les manuscrits grecs les plus anciens de la Liturgie byzantine qui contiennent le dialogue proviennent eux aussi de l'Italie méridionale — ce sont le Cryptoferratensis Γβ II, le Sinaïticus 966, et, probablement, le manuscrit publié par Pyromali ainsi qu'un autre traduit par Leo Thuscus, — on peut alors affirmer non seulement que le dialogue appartient en propre au rite byzantin, mais aussi que tout semble indiquer l'Italie méridionale comme sa terre d'origine.

Mais cette hypothèse suscite une autre question: y aurait-il dans cette origine un apport occidental? En effet, il est indéniable que l'Occident a connu comme une des réponses à faire à l'*Orate, fratres*, la phrase prononcée par l'ange: « Le Saint-Esprit viendra sur vous... ». Ainsi l'attestent le Livre d'heures de Charles le Chauve écrit vers 870, et, parmi les sacramentaires publiés par E. Martène (*De antiquis Ecclesiae ritibus*, Anvers 1773), ceux de Beauvais (p. 143), du monastère de S. Denys (p. 189), du monastère de S. Grégoire à Bâle (p. 216), de Soissons (p. 220), de Fécamp (p. 229), du monastère de Fécamp (p. 230-231), auxquels

(1) Cfr. P. Sfair, *La Messa siro-maronita*, Roma 1946, p. 49.

(2) Voir l'analyse détaillée de ce manuscrit par J. M. Hanssens, *La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre* dans *Orient. Christ. Per.*, t. 4 (1938), p. 243-247.

(3) Cfr. H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*, Münster 1936.

il faut ajouter deux missels de Sarum ([1]). Le plus souvent cette réponse est donnée avec d'autres parmi lesquelles le chœur des clercs, le servant ou les fidèles pouvaient choisir. Le texte le plus ancien qui décrit le rite, sans donner cependant des formules, se trouve dans une messe pontificale romaine de forme gallicane et rappelle des gestes que nous avons rencontrés dans des euchologes grecs et slaves: « Tunc vero sacerdos dextera laevaque sacerdotibus postulat pro se orare ». Quoique du VIII[e] s. et donc plus ancien que nos documents orientaux, ce texte latin, ainsi que d'autres analogues, nous semble un indice trop ténu pour permettre une affirmation, voire une hypothèse, admettant quelque influence latine sur la liturgie byzantine. Dans le sens opposé, le P. Jungmann fait appel à des rites analogues des liturgies alexandrine, syrienne et chaldéenne pour trouver une origine orientale à l'*Orate, fratres* des Latins ([2]). Quoi qu'il en soit des origines, il est un fait qu'en Occident la réponse: « Spiritus Sanctus superveniet in te..» n'a pas survécu, tandis qu'en Orient non seulement elle fut toujours l'unique réponse, mais elle s'est accrue d'une réplique qui souligne encore davantage la concélébration du Saint-Esprit aux saints mystères.

Pour être complet, signalons encore quelques usages aberrants ou extraordinaires de notre dialogue ou au moins de la phrase: « Le Saint-Esprit viendra sur vous... ». Une *Diataxis* du monastère de s. Sabas, du XV[e] s., prescrit qu'après le recouvrement des oblats le prêtre prenne l'encensoir et faisant une croix sur eux, dise: « L'Esprit-Saint descendra... » ([3]). Un codex de l'Académie ecclés. de Saint-Pétersbourg (n. 566 du XV[e] s.) fait prononcer la même phrase au prêtre au moment où il recouvre les dons du grand voile; ce même geste a pu provoquer le souvenir des paroles de l'ange: « et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre » ([4]). Dans le manuscrit n. 702 de la Bibliothèque publique d'Athènes (XVI[e] s.) le prêtre demande: « Priez pour moi afin que la grâce du Saint-Esprit vienne sur moi » ([5]).

([1]) Cfr. J. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, t. II, Wien 1948, p. 99-108.

([2]) Ibidem, p. 99.

([3]) Cfr. KRASNOSELTSEV, *o. c.*, p. 90.

([4]) Cfr. MURETOV, *o. c.*, p. 89.

([5]) Cfr. TREMPELAS, *o. c.*, p. 85, où la même chose est attestée pour un manuscrit du XVII[e] s.

Finalement, la comparaison avec des dialogues semblables à d'autres moments de la Liturgie pourrait être instructive. De ceux-ci, le plus semblable au nôtre est celui de la fin de la proscomidie byzantine; or là nous avons nettement une triple demande de prière du diacre pour lui-même: «Le moment de célébrer est arrivé, bénissez-moi, seigneur» (1). Au contraire, le dialogue que nous avons étudié est, au moins à l'origine, uniquement une demande de prière de la part du prêtre pour lui-même (2).

A. RAES, S. J.

(1) Elle est reprise après la Grande Entrée pour les deux dernières demandes dans un euchologe du Sinaï (n. 1021) du XIVe-XVe s.; cfr. ORLOV, *o. c.*, p. 144.

(2) Cependant la version géorgienne du Xe-XIe s. (voir plus haut, p. 44, n. 4) fait répondre par le prêtre au « Bénissez, seigneur » du diacre, cette phrase: « Que le Saint-Esprit concélèbre avec nous », cfr. p. 49; il a existé évidemment un original grec de ce dialogue. D'après le manuscrit Γβ III de Grottaferrata du XIVe s. à la demande du diacre: « Bénissez, seigneur, il est temps de célébrer » le prêtre le bénissant dit: « L'ange du Seigneur concélèbrera avec nous, et il montrera le chemin devant vous, maintenant... ». Cfr. MURETOV, *o. c.*, p. 12.

Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten

Die Lostrennung eines grossen Teiles des Patriarchates Antiochien von der Universalkirche hatte ihren Grund in der leidenschaftlichen Opposition gegen das Konzil von Chalzedon und den Tomus Leonis, die in der Überzeugung wurzelte, dass das Konzil vom wahren Glauben abgefallen sei und den Nestorianismus als Glaubenslehre vorgeschrieben habe. Diese Tatsache legt die Frage nahe, wie es denn möglich war, dass sich so weite Kreise gegen ein ökumenisches Konzil und gegen eine Glaubensentscheidung des Papstes auflehnten. Welche Auffassung von der Autorität eines Konzils, von der Gewalt des Papstes und überhaupt von der Kirche liegt dieser Haltung zugrunde? Wir wollen diese Frage untersuchen, was die Monophysiten des antiochenischen Patriarchates der Frühzeit, bis zur Invasion der Araber, angeht.

Ein kurzes Wort zuvor über die Autoren, deren Werke hauptsächlich die Quellen für die folgende Darstellung sind [1]. An erster Stelle ist zu nennen: Severus, Patriarch von Antiochien 512-518 († 538), der eigentliche Vater des Monophysitismus, wie er in den monophysitischen Kirchen tatsächlich weiterlebt. Er war

[1] Die benutzten Quellen seien hier mit den nachher gebrauchten Abkürzungen aufgeführt.

CSCOSS = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri.*

PO = *Patrologia Orientalis.*

ROC = *Revue de l'Orient Chrétien.*

Elias

E. W. BROOKS, *Vita Iohannis Episcopi Tellae auctore Elia.* CSCOSS Ser. III, T. XXV, Paris 1907 (= BROOKS, *Vita*).

Jakob von Sarug

P. BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Iacobi Sarugensis.* Band I-V, Paris 1905/10 (= BEDJAN).

P. S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dich-*

ohne Zweifel ein hervorragendes Talent, ein tüchtiger Prediger und scharfsinniger Polemiker. In seinen Schriften bekämpft er immer wieder das chalzedonische Dogma. Seine Briefe und Homilien, griechisch abgefasst, aber nur in syrischer Übersetzung erhalten, sind die Hauptquelle für die vorliegende Untersuchung.

---

ter. *Ausgewählte Gedichte des Bischofs Jakob von Batnä in Sarug.* Kempten-München 1913 (= LANDERSDORFER).

Johannes von Beith Aphtonia

M. A. KUGENER, *Vie de Sévère par Jean Supérieur du monastère de Beith-Aphtonia.* PO II, S. 205-264, Paris 1907 (= KUGENER PO II).

Johannes von Ephesus

J. M. SCHÖNFELDER, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus.* München 1862 (= SCHÖNFELDER).

M. A. KUGENER, *Extraits relatifs à Sévère.* II. *Jean d'Asie.* PO II, S. 298-305, Paris 1907 (= KUGENER, *Jean d'Asie* PO II).

Johannes Rufus

F. NAU, *Jean Rufus, évêque de Maiouma, Plérophories, c'est à dire témoignages et révélations.* PO VIII, Paris 1912 (= NAU, PO VIII).

Johannes von Tella

F. NAU, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella etc.* Paris 1906 (= NAU, *Les canons*).

Philoxenus von Mabbug

M. BRIÈRE, *Dissertationes decem de uno e SS. Trinitate incorporato et passo, Dissertationes I et II.* PO XV, Paris 1927 (= BRIÈRE, *Dissertationes* PO XV).

J. TIXERONT, *La lettre de Philoxène de Mabbough à Abou–Niphir.* ROC VIII (1903) S. 623 ff. (= TIXERONT ROC 1903).

A. VASCHALDE, *Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione* CSCOSS Ser. II, T. XXVII, Rom 1907 (= VASCHALDE, *De Trinitate*).

— *Three letters of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh* (485-519). Rom 1902 (= VASCHALDE, *Three letters*).

E. A. WALLIS BUDGE, *The discourses of Philoxenus bishop of Mabbôgh.* 2 Bände, London 1894 (= BUDGE).

Pseudo-Zacharias der Rhetor

M. A. KUGENER, *Extraits relatifs à Sévère,* I. *Pseudo-Zacharie le Rhéteur* PO II, S. 267-298, Paris 1907 (= KUGENER, *Extraits* PO II).

E. W. BROOKS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta.* In: CSCOSS Ser. III, T. V u. VI, Löwen 1924 (= BROOKS, *Historia*).

Severus von Antiochien

M. BRIÈRE, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche.* PO IV, VIII, XII, XX, XXIII, XXVI (= BRIERE PO).

E. W. BROOKS, *The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antiochia.* London 1903 (= BROOKS).

Nach Severus ist der bedeutendste Mann unter den frühen syrischen Monophysiten Philoxenus, Bischof von Mabbug († 523), der ein ungemein aktiver und streitbarer Vorkämpfer des Monophysitismus war. Er brachte im Jahre 512 den Severus auf den Patriarchenthron von Antiochien. Sein Traktat über die Trinität und die Menschwerdung, ferner seine Briefe und Reden enthalten einiges zu unserer Sache. – Ziemlich aufschlussreich für den Kirchenbegriff der Monophysiten ist die von Johannes Rufus zwischen 512 und 518 verfasste und Πληροφορίαι betitelte Sammlung von Anekdoten und Wunderberichten zum Nachweis der angeblichen Gottlosigkeit der Entscheidung von Chalzedon. Verhältnismässig viel Material ist sodann in historischen Arbeiten der Zeit zu finden. Hier ist vor allem die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus oder von Asien zu nennen, ferner die Lebensbeschreibung des Severus, verfasst von seinem Jugendfreund Zacharias, genannt der Rhetor oder Scholasticus, d. h. der Rechtsanwalt, dazu die als Geschichtsquelle weniger wertvolle Severus-Biographie des Johannes, der Abt des Klosters von Beith-Aphtonia war, und die von einem sonst unbekannten Elias geschriebene Biographie des Johannes von Tella, in dessen Kanonessammlung nur sehr wenig zu unserer Frage sich findet.

Über den Kirchenbegriff der syrischen Monophysiten ist bisher – unseres Wissens – nur sehr wenig geschrieben worden. Jugie handelt nur ganz kurz darüber [1]. Da, zumal in der Frühzeit, bei den Syrern, wie überhaupt in der zeitgenössischen Theo-

---

E. W. Brooks, *A collection of letters of Severus of Antiochia.* PO XII, XIV (= Brooks PO).

J. Lebon, *Severi Antiocheni orationes ad Nephalium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* CSCOSS Ser. IV, T. VII. Löwen 1949 (= Lebon).

Zacharias Scholasticus

M. A. Kugener, *Vie de Sévère le Scholastique.* PO II, S. 1-115, Paris 1907 (= Kugener, *Vie de Sévère* PO II).

J. B. Chabot, *Documenta ad origenes Monophysitarum illustrandas* (textus syriacus et versio) CSCOSS Ser. II, T. XXXVII. Paris 1907, Löwen 1933 (= Chabot).

M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum ab Ecclesia Catholica dissidentium.* T. V. *De theologia Nestorianorum et Monophysitarum.* Paris 1935 (= Jugie V).

[1] Jugie V S. 385 ff.

logie kein ausgearbeiteter Traktat über die Kirche und wenig Reflexionen zu diesem Thema zu finden sind, ist dies erklärlich. Ausserdem existiert ein Buch des syrisch-katholischen Bischofs von Mossul, Cyril Behnam Benni: The Tradition of the syriac church of Antioch concerning the primacy and the prerogatives of St. Peter and of his successors the Roman Pontiffs (London 1871). Diese Schrift hat apologetischen Charakter und ist recht unkritisch. Sie reiht einfach Zeugnisse von Monophysiten, Nestorianern und auch Maroniten aneinander (1).

Das Konzil von Chalzedon wird von den Monophyiten nicht etwa deshalb abgelehnt, weil es den Eutyches verurteilte. Dessen krasser Monophysitismus wird vielmehr auch von den syrischen Monophysiten als Häresie zurückgewiesen, so von Severus in seinen Briefen und Homilien (2). Philoxenus von Mabbug sagt in einem seiner Briefe, Eutyches habe sich gegen die Kirche erhoben und das Konzil von Chalzedon habe ihn deshalb – offenbar mit Recht – aus der Kirche ausgeschlossen (3). Das Konzil und der Tomus Leonis werden vielmehr abgelehnt, weil sie die Lehre des Nestorius in die Kirche eingeführt und so den einen Christus gespalten hätten (4). Weiter wirft man dem Konzil vor, es habe – entgegen dem Verbot des Konzils von Nicäa – eine neue Glaubensdefinition erlassen. Diesen Vorwurf erhebt z. B. Severus in seinen Briefen (5). Endlich wird als Begründung der Ablehnung des Konzils angegeben, es habe den « Bekenner des orthodoxen Glaubens », Dioskorus, verurteil (6). Aus diesen Gründen werden das Konzil und der Tomus Leonis immer und immer wieder als « gottlos », als « jüdisch », als « verbrecherisch » und als « gottes-

(1) Wie unkritisch das Werk ist, geht z. B. daraus hervor, dass die Schrift des Dionysius Bar Ṣalibi über das Priestertum dem legendären ersten maronitischen Patriarchen, Johannes Maron, zugeschrieben wird. (S. 108).

(2) Vgl. z. B. *Severus von Antiochien, Briefe*, BROOKS Vol. II P. I S. 6; PO XII S. 266, *Homilien*, BRIÈRE PO XX S. 329; CHABOT, *Documenta* S. 20.

(3) TIXERONT ROC 1903 S. 627. Vgl. auch Ps.-Zacharias, BROOKS, *Historia* T. V, S. 85.

(4) Z. B. Severus, Briefe, BROOKS Vol. II P. I S. 5; PO XII S. 292. Philoxenus, Briefe, TIXERONT ROC 1903 S. 627. Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, SCHÖNFELDER S. 24.

(5) BROOKS PO XII S. 292.

(6) So Philoxenus, BUDGE, *Discourses* Vol. II S. XXXIV.

lästerlich » verurteilt ([1]). Johannes Rufus versteigt sich sogar zu der Behauptung, das Konzil sei vom Teufel versammelt und geleitet worden ([2]). Er nennt die Konzilsteilnehmer « Apostaten » und spricht von der Apostasie auf dem Konzil ([3]).

Das Konzil von Chalzedon wird abgelehnt aus der spontanen Überzeugung heraus, dass seine Definition der Tradition der Kirche zuwider sei. Severus z. B. begründet seine Opposition mit den Worten des Apostels: « Wenn irgend jemand euch anders predigt als ihr überkommen habt, er sei verflucht ! » (Gal 1,9) ([4]). Severus lehnt es ab, die Synode von Chalzedon mit den anderen Konzilien auf eine Stufe zu stellen ([5]). Johannes Rufus beruft sich gegen das Konzil auf die « einmütige Ablehnung der Gläubigen und der Mönche » und auch auf die vorhergehenden Konzilien ([6]). Daraus geht schon hervor, dass die Monophyiten im allgemeinen die Autorität der Konzilien gelten lassen. Sie anerkennen die Synoden von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus ([7]). Die von diesen Kirchenversammlungen erlassenen Glaubensdefinitionen sind ihnen unbedingt massgebend ([8]). Sie berufen sich auf die Konzilien in Streitfragen. So weist Severus in der Frage der Wiedertaufe der Häretiker auf die Entscheidung des Konzils von Nicäa hin ([9]). Die Autorität der Konzilien hat ihre Quelle im Beistand des Hl. Geistes ([10]). Die Glaubensregel von Nicäa ist unter Eingebung des Hl. Geistes formuliert worden ([11]). Der Begriff der « ökumenischen » oder « katholischen », d. h. allgemeinen

([1]) Severus, Briefe, BROOKS Vol. II P. I S. 5, 88; P. II S. 258, PO XII S. 272, 290, 321, LEBON, S. 135. Johannes Rufus, NAU PO VIII S. 151; CHABOT, *Documenta* S. 121. Johannes von Beith Aphtonia, KUGENER PO II S. 242. Johannes von Asien, KUGENER, *Jean d'Asie* PO II S. 302.

([2]) NAU PO VIII S. 67.

([3]) Ebenda S. 73, 56.

([4]) BROOKS PO XII S. 293.

([5]) Ebenda S. 292/293.

([6]) NAU PO VIII S. 58,150.

([7]) Vgl. z. B. Johannes Rufus, *Plerophories*, NAU PO VIII S. 59. CHABOT, *Documenta*, Brief des Patriarchen Paulus an Theodor von Alexandrien S. 232. Philoxenus, *De Trinitate et Inc.*, VASCHALDE S. 71.

([8]) Johannes von Asien, Bruchstücke über Severus: Ansprache des Severus vor dem Volk. KUGENER PO II S. 322. Lebon S. 70.

([9]) BROOKS Vol. II P. II S. 300, 348.

([10]) So Johannes Rufus, *Plerophories*, NAU PO VIII S. 117.

([11]) So Johannes von Tella, *Kanones*, NAU S. 21.

Synode ist den Monophysiten bekannt (1). Sie sind sich aber nicht klar darüber, welches die Kriterien für ein ökumenisches Konzil sind. Das geht schon daraus hervor, dass sie die « Räubersynode » von Ephesus ohne weiteres dem allgemeinen Konzil, das in derselben Stadt tagte, an die Seite stellen (2).

Der tiefste Grund dafür, dass die syrischen Monophysiten nicht unterscheiden zwischen Pseudo-Synoden und echten allgemeinen Kirchenversammlungen und dass sie das ökumenische Konzil von Chalzedon willkürlich, weil es ihren Meinungen nicht entspricht, ablehnen, liegt darin, dass sie das entscheidende Kennzeichen eines allgemeinen Konzils, nämlich die Anerkennung durch das Oberhaupt der Gesamtkirche, den Römischen Papst, nicht gelten lassen. Damit kommen wir zur Frage der Stellungnahme der syrischen Monophysiten zum Primat des Papstes. Zunächst ist zu untersuchen, was sie über die Vorrangstellung des hl. Petrus lehren. Die Monophysiten erkennen dem hl. Petrus einen Primat im Apostelkollegium zu. Bei Aufzählungen der Apostel wird er an erster Stelle genannt (3). Nicht selten wird der hl. Petrus als Haupt der Apostel bezeichnet. So nennt ihn Severus in einer seiner Homilien « das erste Oberhaupt der Apostel » (4). In einer anderen Homilie erklärt er den Bericht bei Matthäus 19, 24-27 über die Zahlung der Tempelsteuer durch Petrus und bemerkt dazu: « Auch Petrus war ein Erstgeborener... Sein Meister hat ihn mit sich auf eine Stufe gestellt, indem er ihn als Haupt und Vorsteher der Apostel ehrte » (5). In einem Brief der monophysitischen Bischöfe der bürgerlichen Diözese Oriens an ihre in Konstantinopel gefangenen Amtsbrüder wird der hl. Petrus « Fürst der göttlichen Schar der Apostel » genannt (6). Zacharias Scholasticus nennt ihn ebenfalls « Fürst der Apostel » (7). Nicht anders spricht Johannes von Tella in seinen Kanones (8).

(1) Severus, Briefe, BROOKS Vol. II P. II S. 348.
(2) Johannes Rufus, NAU PO VIII S. 83, 115.
(3) Severus, Briefe, BROOKS Vol. II P. I S. 36 und Philoxenus, BUDGE Vol. II S. 126.
(4) BRIÈRE PO IV S. 39.
(5) BRIÈRE PO XX S. 366; vgl. Jakob von Sarug, LANDERSDORFER S. 77.
(6) CHABOT, *Documenta* S. 134.
(7) KUGENER, *Vie de Sévère* PO II S. 83.
(8) NAU, *Les canons* S. 22 N° 5.

Ziehen nun die Monophysiten aus dieser von ihnen anerkannten Vorrangstellung des hl. Petrus unter den Aposteln die Folgerung, dass er auch das Oberhaupt der von Christus gegründeten Kirche war? Hier ist zunächst zu untersuchen, wie sie die klassische Stelle über den Primat des hl. Petrus in der Kirche bei Matthäus 16,16-19 erklären. Severus von Antiochien deutet diesen Text in einem Sinne, der den Primat des hl. Petrus auszuschliessen scheint. Die Kirche ist nach ihm auf den wahren Glauben gegründet. Das wird gesagt zur Deutung des Textes: « Du bist Kephas, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen » (Mt 16,18) (1). Also ist der Glaube das Fundament der Kirche und nicht der hl. Petrus. An anderer Stelle sagt Severus vom hl. Athanasius, er sei wegen seines orthodoxen Glaubens würdig gewesen, von Christus die Worte zu hören: « Du bist Kephas, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen ». Wer dagegen jenseits dieses Felsens steht, – das heisst im Zusammenhang: wer den rechten Glauben nicht hat, – der macht nur Luftstreiche (2). Der Fels ist also wieder der Glaube. Ausdrücklich spricht sich Severus in diesem Sinne in einem Briefe aus. Er zitiert Mt 16, 18 und bemerkt dazu: « Die Festigkeit eines solchen Bekenntnisses nannte der Herr einen Felsen » (3). In einer Homilie dagegen erklärt Severus den Felsen, auf dem die Kirche gebaut ist, als Christus (4). Er leitet aber doch an anderer Stelle aus dem klassischen Text bei Matthäus eine führende Stellung des hl. Petrus in der Kirche ab. Er preist die Kirche von Antiochien, weil derjenige sie gegründet hat, der zu sich sprechen hörte: « Du bist Petrus und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen », und der die Schlüssel des Himmelreiches empfangen hat. « Sie (die Kirche von Antiochien) hat ihn als ersten zum Hirten, zum Gatten und Erbauer bekommen. Sie ist ihm gefolgt wie ihrem Hirten... » (5). Aber auch an dieser Stelle ist nicht klar gesagt, dass dem hl. Petrus und ihm allein Gewalt über die Gesamtkirche zukommt. Im Gegenteil, dieselbe Gewalt, die der hl. Petrus hatte, wurde auch den

(1) Briefe, Brooks V. II P. II S. 295.
(2) Ebenda S. 363.
(3) Brooks PO XII S. 340/41.
(4) Brière PO XII S. 27.
(5) Brière PO VIII S. 261.

andern Aposteln gegeben. In einem Brief zitiert Severus die Worte des Herrn an Petrus: « Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was du auf Erden binden wirst usw. », und bemerkt dazu: « Dasselbe wiederholte er den Jüngern: ' Alles, was ihr auf Erden binden werdet usw. ' » Mt 18, 18) (1). Johannes von Beith Aphtonia legt dem Severus in seiner Lebensbeschreibung die Worte in den Mund: « Wer den Glauben des Petrus verloren hat, hat auch die Gewalt des Petrus verloren, dem der Herr sagte, nachdem er gut bekannt hatte: ' Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben ' » (2). Hier ist im Zusammenhang vorausgesetzt, dass alle rechtgläubigen Bischöfe die Gewalt des Petrus haben. In einem Briefe spricht Severus von der Kraft des Hl. Geistes, die durch die Taufe gespendet wird. Diese Kraft gab Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern, als er sagte: « Was ihr auf Erden binden werdet usw. ». « Diese selbe Kraft nannte er auch ' die Schlüssel des Himmelreiches ' » (3). Also wieder keine Sonderstellung des hl. Petrus.

Auch Philoxenus scheint Mt 16, 19 nicht im Sinne des Primates des hl. Petrus zu verstehen. Er nennt den Glauben das Fundament der Kirche und spielt dabei auf das Bekenntnis des hl. Petrus an: « Jesus setzte diesen Glauben als ein Fundament durch die Hand des Simon und als unser Herr machte er ihn (den Glauben) zum Anfang..., den Glauben machte Jesus zum Fundament seiner ganzen Kirche » (4). Anderseits scheint Philoxenus dem hl. Petrus eine ganz einzigartige Stellung in der Kirche einzuräumen. Er sagt in einem Brief: « Es ist klar, dass wer von ihnen (den Häretikern) die Taufe oder das Priestertum empfangen hat, es nicht von Simon Petrus empfangen hat » (5).

Klar im Sinne des Primates des hl. Petrus über die ganze Kirche deutet den klassischen Text Jakob von Sarug. Es ist aber fraglich, ob wir sein Zeugnis als Zeugnis der syrischen monophysitischen Kirche buchen dürfen. Neuerdings zog Paul Peeters die übliche These vom Monophysitismus des Jakob von Sarug stark

(1) Brooks V. II P. II S. 354.
(2) Kugener PO II S. 256.
(3) Brooks V. II P. II S. 423.
(4) Budge, *Discourses* Vol. II S. LXXVII, 44, 45.
(5) Tixeront ROC 1903 S. 629.

in Zweifel und brachte gute Gründe für dessen Orthodoxie bei (1). Die Zeugnisse des Jakob von Sarug über den Primat des hl. Petrus finden sich in seinem Gedicht über Mt 16, 16 ff., das von Landersdorfer ins Deutsche übertragen wurde: « Er bezeichnete den Grundriss des Hauses durch die zwölf Erleuchteten, aber einen Stein (Kepha) wählte er aus zu dessen heilbringendem Fundament » (2). « Du bist Kephas, und zur Grundlage des erhabenen Hauses mache ich dich. Auf dir will ich die Gemeinschaft der Auserwählten gründen. Dauerhaft wird dieses Haus sein, jedem Ansturm wird es standhalten und nicht wanken. Dich will ich als ersten in mein Gebäude einfügen; denn du bist ein Wahrhaftiger. Du sollst das Fundament sein für den hl. Tempel, den ich mir darauf errichte, und auf dich will ich alle die Wohnungen der Tochter des Hauses gründen » (3). Ja es ist sogar die Unfehlbarkeit des hl. Petrus bei Jakob von Sarug ziemlich klar angedeutet: « Sofort empfing er (Petrus) die Krone, wie man sie von der Hand des Königs empfängt, die grosse Gnade des Glaubens, und zwar als einen unfehlbaren (wörtlich: des Glaubens, der nicht abweicht) » (4). « Du aber bist dessen würdig, und sowohl Offenbarung wie Bekenntnis werden unerschütterlich sein und nicht werden sie der Unsicherheit ausgesetzt sein » (5).

Jakob von Sarug steht jedoch mit seiner klaren Anerkennung des Primats des hl. Petrus allein da. Ein Grund mehr, um an der üblichen These, die ihn den Monophysiten einreiht, zu zweifeln. Nach den Monophysiten ist Petrus zwar der Erste unter den Aposteln, es kommt ihm eine besondere Vollmacht in der Kirche zu; aber, dass er das Oberhaupt der Gesamtkirche war, wird nicht klar ausgesprochen.

Somit ist auch nicht zu erwarten, dass die Monophysiten des Patriarchats Antiochien dem Nachfolger des hl. Petrus einen Jurisdiktionsprimat zuerkennen. Wohl weiss Severus, dass der hl.

(1) P. PEETERS, *Jacques de Saroug appartient-il à la secte monophysite?* In: *Analecta Bollandiana* LXVI (1948) S. 134-198. Altaner pflichtet Peeters bei und bezeichnet dessen Ausführungen als überzeugend. Vgl. B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1950 S. 303.

(2) LANDERSDORFER S. 76. Vgl. BEDJAN I S. 470.

(3) Ebenda S. 80, BEDJAN I S. 476 vgl. auch S. 81, 82.

(4) Ebenda S. 79. BEDJAN I S. 474.

(5) Ebenda. BEDJAN I S. 475.

Petrus in Rom begraben ist (1), und auch, dass seine Vollmacht in der Kirche weiterlebt. Aber daraus zieht er in keiner Weise die Folgerung, dass der Bischof von Rom als Nachfolger des hl. Petrus Oberhaupt der Gesamtkirche ist. Die Kraft des Hl. Geistes, die durch die Worte: « Dir will ich die Schlüssel des Himelreiches geben » Petrus übertragen wurde, lebt in den Nachfolgern der Apostel im allgemeinen weiter (2). Die Vollmacht des hl. Petrus zu binden und zu lösen kommt den Bischöfen zu, die den rechten Glauben haben, und an sie alle ist das Wort des Herrn gerichtet: « Du bist Kephas, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen » (3). Wir zitierten oben (S. 59) schon den von Johannes von Beith Aphtonia mitgeteilten Ausspruch des Severus: « Wer den Glauben des Petrus verloren hat, hat auch die Gewalt des Petrus verloren, dem der Herr sagte: ' Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben ' » (4). Also umgekehrt: Jeder, der den Glauben des Petrus hat (von den Bischöfen natürlich), dem steht auch die Gewalt des Petrus zu. Nach Johannes von Ephesus kommt es allen Bischöfen wie dem Petrus zu, die Herde Christi zu weiden (5).

Rom ist in den Augen der Monophysiten vom wahren Glauben abgefallen. Von ihrer heftigen Polemik gegen den Tomus Leonis war schon die Rede (S. 55). Der Tomus war jedenfalls eine autoritative Äusserung des päpstlichen Lehramtes. Trotzdem wird er der Häresie, ja der Gottlosigkeit bezichtigt. Die Monophysiten polemisieren deshalb aber nicht, wie man doch erwarten sollte, gegen die Autorität des römischen Bischofs. Es wird einfach die Tatsache konstatiert, dass Leo, Bischof von Rom, gottlose, häretische Ansichten vertritt und dass die Stadt Rom der Häresie verfallen ist. Es ist für die Monophysiten kein Problem, wieso der Papst, der doch als autoritativer Lehrer des Glaubens auf dem Konzil von Chalzedon anerkannt wurde, irren konnte. Johannes Rufus schreibt in seinen Plerophories: « Rom hat eine grosse Sünde begangen, Gottlosigkeit gegenüber Gott und Apostasie und es hat den Weg zu der Gottlosigkeit geöffnet, die man den Brief

(1) Briefe, Brooks PO XIV S. 173.
(2) Briefe, Brooks V. II P. II S. 423.
(3) Ebenda S. 363.
(4) Kugener PO II S. 256.
(5) Schönfelder S. 152.

des Leo nennt » [1]. Die Tatsache, dass der Bischof von Rom im Glauben irrte, erscheint als besonders bedauerlich. Severus spricht vom gottlosen Tomus des Leo, « der Haupt der Kirche der Römer war. Wäre er es doch nie gewesen! » [2]. Es werden auch sonst Fälle angeblicher Häresien des Bischofs von Rom erwähnt, ohne das man deswegen gegen die Autorität des Papstes polemisiert. So schreibt Severus in einem seiner Briefe, Liberius, der Bischof von Rom, habe nach anfänglichem Widerstand gegenüber dem arianischen Kaiser Constantius schliesslich nachgegeben [3]. Ein Archimandrit Johannes berichtet, wie Bischof Liberius der Häresie verfiel und sich dann wieder bekehrte [4]. Pseudo-Zacharias der Rhetor erzählt, wie Symmachus, Bischof von Rom, und sein Nachfolger Hormisdas aus politischen Gründen, weil der Gote Alimericus, Anhänger der Zwei-Naturen-Lehre, sich Roms bemächtigt hatte, sich den orthodoxen Bischöfen des Orients nicht anschlossen [5]. Das wird mit Bedauern festgestellt, aber es wird kein Problem daraus gemacht.

Rom gilt den Monophysiten als ein Bischofssitz wie viele andere. Der Römische Stuhl wird mit andern zusammen aufgezählt, und zwar nicht einmal an erster Stelle. Johannes von Asien berichtet, wie der Kaiser im Jahre 512 ein Konzil nach Tyrus berief, an dem alle Bischöfe des Orients teilnahmen. Die Häupter dieses Konzils waren: Severus von Antiochien, Timotheus von Konstantinopel, Elias von Jerusalem, Johannes von Alexandrien, Symmachus von Rom, Philoxenus von Mabbug, Johannes von Tella, Paul von Edessa usw. [6]. Severus beruft sich zwar einmal auf die Ansicht des Julius, Bischofs von Rom, im selben Atemzug aber auch auf die Entscheidung eines Lokalkonzils von Laodicea [7]. In seiner Schrift an Nephalius zitiert er den Bischof Julius von Rom unter einer Reihe anderer Väter für seine Ansicht und nennt ihn nicht einmal an erster Stelle [8]. Der Bischof von Rom ist

[1] NAU PO VIII S. 152.
[2] Briefe, BROOKS, V. II P. II S. 258.
[3] Briefe, BROOKS V. II P. I S. 206.
[4] CHABOT, *Documenta* S. 166.
[5] KUGENER, *Extraits* PO II S. 273.
[6] KUGENER, *Jean d'Asie* PO II S. 304/305. Vgl. dagegen Ps.-Zacharias, BROOKS, *Historia* T. V, S. 40.
[7] Briefe, BROOKS, V. II P. II S. 284.
[8] LEBON S. 36 ff.

ihm also eine Autorität neben vielen anderen. Er erinnert auch daran, dass im Ketzertaufstreit die Ansicht des Sixtus von Rom sich durchsetzte, fügt aber hinzu, dass auch Dionysius von Alexandrien und andere der gleichen Meinung waren (1). Wieder erscheint die Meinung des Bischofs von Rom als der Meinung anderer Bischöfe gleichberechtigt.

Wir finden aber doch bei den monophysitischen Autoren Zeugnisse über die Tatsache, dass der Papst auch im christlichen Osten Jurisdiktion ausübte. Sie nehmen dazu aber weiter keine Stellung. So referiert Severus, dass Siricius, Erzbischof von Rom, in den Streit um die Besetzung des Stuhles von Antiochien eingriff (2). Der monophysitische Patriarch Paul von Antiochien erwähnt in einem Brief an Theodor von Alexandrien, dass Cölestinus von Rom und Cyrill von Alexandrien « die hervorragenden und heiligen Häupter » des Konzils von Ephesus waren (3). Johannes von Ephesus berichtet, dass man in Konstantinopel zur Zeit der Dispute mit den monophysitischen Bischöfen nur unter der Bedingung bereit war, das Konzil von Chalzedon fallen zu lassen, dass der Papst zu Rom damit einverstanden sei (4). Derselbe Autor erzählt, wie der Archidiakon von Rom in Konstantinopel auf der Beobachtung der Kanones, was den Patriarchenwechsel angeht, besteht und erklärt, dass der Papst von Rom es anders nicht annehmen werde (5). Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet, wie zur Zeit, da Severus in Konstantinopel weilte, der Papst Agapet dorthin kam. Man hatte ihn herbeigerufen, um sich der monophysitischen Propaganda des Severus zu erwehren. Der Kaiser bereitete dem Bischof von Rom einen grossartigen Empfang. Der monophysitische Geschichtsschreiber, der dies erzählt, hält es doch für nötig, dafür eine Erklärung zu geben: Der Kaiser tat es, « weil er (der Bischof von Rom) dieselbe Sprache redete wie er (das heisst im Glauben mit ihm übereinstimmte) und weil er der Patriarch von Italien war, das er unterworfen hatte » (6). Hier könnte man zwischen den Zeilen den Ansatz einer Polemik gegen den Primat herauslesen. Die Monophysiten erlebten, welch

(1) Brooks V. II P. II S. 279.
(2) Brooks V. II P. I S. 223, 224.
(3) Chabot, *Documenta* S. 232.
(4) Schönfelder S. 25.
(5) Schönfelder S. 75.
(6) Kugener, *Extraits* PO II S. 287.

eine hervorragende Rolle der Papst Agapet tatsächlich in Konstantinopel spielte, setzte er doch sogar den Patriarchen der Stadt wegen seines Monophysitismus ab. Ps.-Zacharias der Rhetor berichtet darüber. Man könnte meinen, dass er, um nicht den Eindruck aufkommen zu lassen, dass dem Papst in Konstantinopel Autorität zukomme, die angeführte abschwächende Erklärung gab.

Jedenfalls haben sich aber die Monophysiten nicht viele Gedanken über den Primat des Papstes gemacht. Sie lehnen ihn nicht ausdrücklich und reflex ab, erkennen ihn aber auch nicht an; sie scheinen ihn vielmehr einfach zu ignorieren. Das könnte verwunderlich erscheinen, da doch auf dem Konzil von Chalzedon die Autorität des Bischofs von Rom klar zutage trat und allgemein anerkannt wurde. Bei den Monophysiten wurde jedoch, wie auch sonst, die Frage der Organisation der Kirche wenig beachtet. Die Kirche wird vielmehr aufgefasst als die Communio der Gläubigen. Dieser Begriff der Communio, über den L. Hertling vor einigen Jahren in sehr aufschlussreicher Weise geschrieben hat (1), steht auch bei den Monophysiten im Vordergrund. Wir müssen hierüber eingehender handeln, um uns einen Begriff von ihrer Auffassung über die Kirche zu machen. Hertling hat gezeigt, dass in den ersten Jahrhunderten die Verbindung mit Rom als das entscheidende Kriterium der echten Communio galt und dass der Primat des römischen Bischofs in erster Linie in dieser Weise in Erscheinung trat. Bei den Monophysiten Syriens findet sich aber von diesem Kriterium keine Spur.

Die Communio ist Gemeinschaft mit der Kirche. Severus schreibt: « Mit einem Manne, der nicht in Gemeinschaft mit der hl. Kirche ist, bin auch ich, – dieser Auffassung bin ich – nicht in Gemeinschaft » (2). Vom Kriterium der echten Communio reden die Monophysiten nicht viel. Severus beruft sich einmal, um zu zeigen, dass seine Communio die richtige ist, darauf, dass sie – im Osten jedenfalls – die vorherrschende sei. In einem Brief, den er aus der Verbannung schrieb, heisst es: « Die Communio, die jetzt vorherrscht in der verfolgten Kirche des Oriens und in der ganzen ägyptischen Kirche und die rein ist in der Verkündigung des Glaubens und in der Verwerfung der chalzedonischen

(1) Vgl. L. Hertling, *Communio und Primat*, In: *Miscellanea Historiae Pontificiae* Band VII, Rom 1943.

(2) Brooks V. II P. I S. 49.

Gottlosigkeit,... diese Communio halte ich » (1). Dass die Communio mit dem Bischof von Rom eine besondere Bedeutung hat, dafür findet sich bei Severus wenigstens ein Zeugnis aus früherer Zeit. Er zitiert einen Ausspruch des Theophilus, Bischofs von Alexandrien, der zur Versöhnlichkeit gegenüber den in Antiochien streitenden Parteien mahnt mit der Begründung, dass « auch der fromme Anastasius, Bischof der Kirche der Römer » mit beiden Parteien in Gemeinschaft stehe (2).

Das entscheidende Zeichen der Gemeinschaft ist die Teilnahme an derselben Eucharistie. Wer bei einer bestimmten Gemeinschaft die hl. Kommunion empfängt, der gilt damit als zu dieser Communio gehörig. Johannes von Ephesus berichtet, dass Anhänger des Konzils von Chalzedon Monophysiten mit Gewalt die Eucharistie in den Mund legten, um sie so zum Übertritt zu ihrer Communio zu zwingen (3). Severus betont, dass die hl. Eucharistie nur zu Leuten gesandt werden darf, die den orthodoxen Glauben haben (4). Johannes von Beith Aphtonia berichtet in seinem Leben des Severus, wie ein gewisser Nephalios in Alexandrien die Einheit der Kirche stören will, indem er sagt: « Wir dürfen uns nicht vereinigen in der Gemeinschaft der Geheimnisse mit Petrus, dem hiesigen Bischof, wegen seiner Communio mit Acacius, dem Bischof der Kaiserstadt » (5). Severus erklärt es für unverzeihlich, willentlich mit den Häretikern zusammen die hl. Geheimnisse zu empfangen (6).

Ein äusseres Zeichen der Communio ist der Briefverkehr, besonders die Anzeige der Wahl durch den neugeweihten Bischof. Von den « Communionbriefen », die wie eine Art Reisepass gebraucht wurden, von denen Hertling in dem zitierten Aufsatz spricht (7), findet sich jedoch bei den Monophysiten Syriens keine Spur mehr. Wohl erscheint der Briefverkehr unter den Bischöfen als Zeichen der Communio. Severus berichtet, er habe an den Erzbischof von Alexandrien einen « synodalen Brief » geschrieben

(1) BROOKS V. II P. II S. 328. « Communio » syrisch: ܫܘܬܦܘܬܐ (= griechisch κοινωνία), vgl. BROOKS, V. I P. II S. 370.

(2) Ebenda S. 303.

(3) SCHÖNFELDER S. 8.

(4) Severus, Briefe, BROOKS V. II P. II S. 237.

(5) KUGENER PO II S. 231.

(6) BROOKS V. II P. II S. 262.

(7) L. HERTLING, *Communio und Primat*, Sonderdruck S. 11 ff.

mit der Einladung zu Einmütigkeit und Gemeinschaft. Er werde auch an die anderen Bischöfe in derselben Weise schreiben (1). Zacharias Scholasticus berichtet in seinem Leben des Severus, dass dieser, als er Patriarch von Antiochien geworden war, sofort die Einheit mit allen anderen Bischöfen wiederherstellte, indem er ihnen synodale Briefe schrieb (2). Johannes von Ephesus erzählt, wie der suspendierte Patriarch Paul von Antiochien und der nicht rechtmässig geweihte Theodor von Alexandrien synodale Briefe austauschten, um so die Einheit zwischen beiden Kirchen herzustellen (3). Pseudo-Zacharias der Rhetor teilt einen Brief des Severus an den zum Monophysitismus übergetretenen Patriarchen von Konstantinopel, Anthimus, mit, in dem er Gemeinschaft mit Anthimus und mit allen, die wie dieser denken, verspricht. Dann heisst es: « Informiere unseren Kollegen Mar Theodosius, den heiligen Papst und Erzbischof der grossen und frommen Stadt Alexandrien, von der Union, die wir mit deiner Heiligkeit durch diesen kanonischen Brief abgeschlossen haben... Wenn Du ihm schreibst, ...wird er mit einem Brief der Communio antworten, gemäss den Bestimmungen und den Gesetzen der heiligen Kirche » (4).

Über die Zugehörigkeit zur Communio entscheidet in erster Linie der Bischof oder überhaupt die kirchliche Autorität. Severus beruft sich auf einen Kanon der sagt: « Wenn jemand durch seinen eigenen Bischof exkommuniziert ist oder durch eine Synode, so darf er anderswo nicht aufgenommen werden, wenn er nicht durch seinen Bischof wiederaufgenommen oder von einer Synode gerechtfertigt ist » (5). Monophysitische Bischöfe schreiben an Klerus und Volk in Arabien: « Wir haben aus der hl. Kirche und aus unserer Communio jenen ausgeschlossen » (6). Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet, wie der Patriarch Theodosius von Alexandrien mit Freuden den Anthimus von Konstantinopel nach dessen « Bekehrung » zum Monophysitismus in seine Communio aufnimmt (7). Johannes von Asien bringt eine Ansprache des Severus vor den Grossen, dem Volk und den Mönchen von Antio-

(1) Brooks V. II P. I S. 88.
(2) Kugener, *Vie de Sévère* PO II S. 114.
(3) Schönfelder S. 148.
(4) Kugener, *Extraits* PO II S. 292, vgl. 296.
(5) Brooks V. II P. I S. 49.
(6) Chabot, *Documenta* S. 145.
(7) Kugener, *Extraits* PO II S. 296.

chien, in der er erklärt: «Wir sehen als mit uns verbunden an die ehrwürdigen Bischöfe von Konstantinopel und von Alexandrien, und diejenigen, die wir nicht als solche anerkennen, sind unserer Communio fremd » (1). In einer Homilie spricht Severus von der Kirche von Antiochien, die « diejenigen vertrieb und ihnen den Scheidebrief gab, die sich nicht von ihrer Gottlosigkeit abwandten » (2). In einer gemeinsamen Erklärung von Archimandriten des Oriens heisst es: « Wir schliessen aus unserer Communio jeden aus, der drei Naturen oder Substanzen oder Gottheiten lehrt » (3). Die Kanones des Johannes von Tella setzen voraus, dass auch ein einfacher Priester das Anathem gegen Häretiker aussprechen kann (4).

Manchmal tritt in der Entscheidung über die Communio eine gewisse Willkür zutage (5). Jeder Bischof entscheidet nach seinem Gutdünken, mit wem er in Gemeinschaft sein will (6). Severus z. B. erkennt die Bischöfe von Kappadozien als zu seiner Communio gehörig an, da sie die Synode von Chalzedon verfluchen. Aber den Bischof Sotericus von Cäsarea, der ihm die Gemeinschaft anbot, wollte er nicht aufnehmen. Ein plausibler Grund dafür wird nicht angegeben (7).

Entscheidend für die Zugehörigkeit zur echten Communio ist aber jedenfalls der orthodoxe Glaube. Freilich ist er nicht das einzige Kriterium für die Gemeinschaft (vgl. unten S. 76). Aber nur, wer den wahren Glauben bekennt, kann zur Communio gehören. Severus schreibt in einem seiner Briefe: « Diejenigen, die in Gemeinschaft mit uns sind oder vielmehr mit dem rechten Glauben... » (8). Das ist ihm also ein und dasselbe. In einem anderen Brief sagt er: « Ihr müsst dafür halten, dass es *eine* Kirche gibt, die zusammengehalten wird durch den orthodoxen Glauben und durch das Bekenntnis und in der Gemeinschaft und die ganz rein und frei ist, weil sie keinen Umgang mit den Häretikern pflegt » (9). Noch an anderer Stelle warnt er vor dem Ver-

(1) Kugener, *Jean d'Asie* PO II S. 324.
(2) Brière PO VIII S. 262.
(3) Chabot S. 113.
(4) Nau, *Les canons* S. 21, No 3.
(5) Vgl. Briefe des Severus, Brooks PO XII S. 296/97.
(6) Ebenda S. 308 ff.
(7) Ebenda S. 319.
(8) Brooks V. II P. I S. 39.
(9) Ebenda S. 165.

kehr mit Häretikern. Es ist eine kindliche Entschuldigung zu sagen, sie hätten ja auch Gebetshäuser; « denn eine Kirche ist eine Versammlung von frommen Männern, die verbunden ist in *einer* Communio durch den rechten Glauben » (1). In einem Briefe definiert Severus geradezu die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen: « Eine Kirche ist das Bekenntnis des rechten Glaubens » (2). « Die Gläubigen, die den rechten Glauben bekennen, sind die Kirche » (3). In einer Homilie spricht er von der « gläubigen und Gott liebenden Versammlung, welche die Kirche des lebendigen Gottes ist » (4).

Die Voraussetzung für die Communio ist also der orthodoxe Glaube (5). Deshalb ist der Verzicht auf die Gemeinschaft mit den Häretikern Bedingung für die Aufnahme in die rechte Gemeinschaft (6). Wir kommen damit zur Frage, wie nach der Auffassung der Monophysiten die Häretiker zur Kirche stehen. Zunächst ist zu bemerken, dass Häretiker nach ihnen immer und notwendig mala fide sind. Es kommt ihnen überhaupt nicht in den Sinn, dass jemand schuldlos und im guten Glauben irren könnte. Moderne, irenische Ideen sind ihnen vollkommen fremd. Häretiker sind ohne weiteres Gottlose. Der « gottlose Tomus des Leo » ist geradezu eine stehende Redensart bei ihnen (7). Die Römer sind nach Severus « Ignoranten und Gottlose » (8). Jeder Irrtum ist für Severus sofort auch eine Blasphemie (9). Philoxenus von Mabbug denkt nicht anders. In seiner Abhandlung über « Einen aus der Hlst. Dreifaltigkeit, der Mensch wurde und gelitten hat », sagt er: « Die Häretiker sind von uns Gottlose und Betrüger genannt worden » (10). Das Glaubensbekenntnis des Nestorius nennt er « gottlos » (11). Johannes Rufus bezeichnet den Kaiser Marcian

(1) Brooks V. II P. II S. 250.
(2) Brooks PO XII S. 340.
(3) Ebenda S. 341.
(4) Brière PO IV S. 76.
(5) Severus, Briefe, Brooks V. II P. II S. 318.
(6) Severus, Briefe, Brooks V. II P. I S. 180, vgl. 183 und P. II S. 343.
(7) Vgl. oben S. 55; Severus, Briefe, Brooks Vol. II P. I S. 5; Philoxenus, Briefe, Tixeront ROC 1903 S. 627.
(8) Brooks PO XII S. 216.
(9) Ebenda S. 264.
(10) Brière, *Dissertationes* PO XV S. 481.
(11) Philoxenus, Briefe, Tixeront ROC 1903 S. 625.

und den Bischof von Alexandrien Proterius als « gottlos » (1). Den Bischof von Jerusalem nennt er sogar « Antichrist » (2).

Die Häretiker sind deshalb ohne weiteres alle ewig verloren. « Sie sind verloren und werden keine Gnade finden », sagt Severus in einem Brief (3). Selbst die blosse Gemeinschaft mit Häretikern führt schon zur Hölle (4). Nur an einer Stelle bei Severus findet sich eine Andeutung, dass ein Irrender guten Glaubens sein könnte: « Ich für meinen Teil betrachte einen Mann, der sich ohne Grund von unserer orthodoxen Communio trennt, als Feind, nicht als Bruder, auch wenn er durch den Teufel getäuscht wurde, der sich in die Gestalt eines Engels des Lichtes kleidete, durch Überlegungen, die eher auf der rechten Seite sind » (5).

Da die Häretiker als mala fide angesehen werden, ist es vollkommen klar, dass sie ausserhalb der wahren Kirche Christi stehen. Die Frage, ob gutgläubige Häretiker in irgend einem Sinne doch zur Kirche gehören, taucht überhaupt nicht auf. Nach Severus darf ein Priester, der die Sakramente spendet, nicht « der Kirche fremd sein ». Das ist er aber, wenn er den wahren Glauben nicht hat (6). Philoxenus zufolge werden die Häretiker « als Fremde betrachtet und als offene Feinde aus dem Schafstall der Kirche hinausgeworfen » (7). In dem schon erwähnten Brief der monophysitischen Bischöfe an Klerus und Volk in Arabien wird erklärt, dass sie die Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen haben (8). Selbst wer nur mit Häretikern Gemeinschaft pflegte, darf nicht in der Liturgie kommemoriert werden (9). (Vgl. hierzu aber weiter unten S. 72,78.) Erst recht dürfen die Namen der Häretiker selbst nicht in den Diptychen stehen (10).

Das Anathem gegen die Häretiker bedeutet Ausschluss aus der Kirche. Wer sich das Anathem zuzieht, ist nach Severus « ausgeschlossen vom gesegneten Namen eines Christen ». Das Ana-

(1) Nau PO VIII S. 19.
(2) Ebenda S. 34.
(3) Brooks V. II P. II S. 272.
(4) Ebenda S. 268/69.
(5) Brooks V. II P. I S. 51.
(6) Brooks V. II P. II S. 242.
(7) Vaschalde, *De Trinitate* S. 116.
(8) Chabot, *Documenta* S. 145.
(9) Severus, Briefe, Brooks V. II P. II S. 254.
(10) Severus, Briefe, Brooks PO XII S. 296.

them wird von der Kirche verhängt auf Grund der Vollmacht zu binden und zu lösen, die ihr von Christus verliehen wurde. Es bedeutet eine Trennung, weil es « den Menschen, der schuldig ist und vom Volke Gottes ausgeschlossen wird, trennt » (1). In einer Homilie spricht Severus von Leuten, welche in übertriebener Weise die Engel verehren. « Sie verlassen die Kirche und übertreten ihre Gesetze und werden mit dem Anathem belegt durch die, welche die heiligen Kanones festgesetzt haben » (2). Philoxenus spricht von dem Anathem gegen Nestorius: « Dieses Anathem verwirft vom Reich und stürzt in die Hölle ». Auch Theodor von Mopsuestia wurde wegen Häresie aus der Kirche ausgestossen (3). Der Ausschluss aus der Kirche tritt aber erst dann ein, wenn die Häresie offen zutage tritt und verurteilt worden ist. So lässt Philoxenus Taufe und Weihe der Häretiker gelten, solange sie nicht offen die Häresie predigen. « Aber sobald der Irrtum offenkundig ist und man ihn verurteilt hat, ist klar, dass wer von ihnen (den Häretikern) die Taufe oder das Priestertum empfangen hat, sie nicht von Simon Petrus empfangen hat » (4).

Die Häretiker müssen reuig zur Kirche zurückkehren und wieder in sie aufgenommen werden. Severus sagt von den Anhängern des Konzils von Chalzedon: « Ich kann nicht bestreiten, dass sie durch die Verleugnung des Glaubens jeder geistlichen himmlischen Gabe beraubt sind ». Wenn sie aber zur Kirche zurückkehren und der Häresie entsagen, muss man sie wiederaufnehmen (5). Nach Philoxenus muss der reuige Häretiker wiedergetauft und dann mit den Kindern der Kirche durch die Eucharistie vereinigt werden (6). In der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus werden die Tritheisten aufgefordert, sich zu bekehren und zur Kirche der Orthodoxen, von der sie sich trennten, zurückzukehren (7).

Aus der Tatsache, dass die Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen sind, ziehen die Monophysiten durchweg den falschen Schluss, dass ihre Sakramente null und nichtig seien. Hierüber

(1) Brooks V. II P. II S. 407.
(2) Brière PO XII S. 80.
(3) Philoxenus, Briefe, Tixeront ROC 1903 S. 626/27.
(4) Ebenda S. 629.
(5) Brooks V. II P. II S. 295.
(6) Briefe, Tixeront ROC 1903 S. 629.
(7) Schönfelder S. 201/202.

haben wir schon anderswo ausführlich gehandelt (1). An einer Stelle bei Johannes von Ephesus wird dagegen die merkwürdige Auffassung vertreten, dass die Häretiker eine von der der Orthodoxen verschiedene, aber offenbar doch auch irgendwie gültige Taufe und Weihe hätten. Ein monophysitischer Priester beklagt sich, dass man ihm das Priestertum der Orthodoxen nehmen und ihm statt dessen das der dyophysitischen Häretiker geben wolle. Dann solle man ihm, so verlangt er, auch seine Taufe nehmen und ihm dafür eine andere geben (2).

Die Häretiker haben, weil der Kirche fern, nicht die Gabe des Hl. Geistes. Severus sagt zur Sache: « Es ist niemand, der leugnet, dass Häretiker gemeine und gespaltene Menschen sind und dass sie der Gnade des Geistes bedürfen » (3). Johannes Rufus erzählt, wie ein häretischer Bischof in die Stadt Rhinocorura kommt. Kurz vorher wird noch schnell ein Kind von einem orthodoxen Priester getauft. Nach der Taufe ruft das Kind: « Haltet die Taube fest, die davon fliegt! ». Das war der Hl. Geist, der unter der Gestalt einer Taube erschien und so kundtat, dass er nach dem Siege der Häretiker die Kirche verliess (4). Ein ungenannter monophysitischer Schriftsteller sagt: « Wenn die Orthodoxen aus der Kirche vertrieben werden, geht der Hl. Geist zusammen mit ihnen fort, und der Feind tritt zusammen mit den Häretikern ein » (5). Johannes Rufus berichtet, wie ein Heiliger in einem Gesicht sah, dass eine Kirche der Stadt, als dort die Lehre von den zwei Naturen eingeführt wurde, sich in einen Stall verwandelte, wo alle möglichen unvernünftigen Tiere hausten (6).

Häretiker haben keinerlei Vollmacht in der Kirche. Das von ihnen ausgesprochene Anathem ist ohne jede Wirkung. In diesem Sinne äussert sich Severus in einem seiner Briefe (7), ebenso in einer Rede, die von Johannes von Beith Aphtonia mitgeteilt wird (8).

(1) W. DE VRIES S. I. *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*. Rom 1940 S. 68 ff.
(2) Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, SCHÖNFELDER S. 13.
(3) BROOKS V. II P. II S. 315.
(4) NAU PO VIII S. 130.
(5) Ebenda S. 160.
(6) Ebenda S. 138/39.
(7) BROOKS V. II P. I S. 2; V. II P. II S. 363.
(8) KUGENER PO II S. 256.

Da die Häretiker nicht zur Kirche gehören, ist jede Gebetsgemeinschaft mit ihnen und vor allem jede gemeinsame eucharistische Feier unbedingt verboten. Nach Severus ist es – wie oben S. 65 schon erwähnt – unverzeihlich, willentlich zusammen mit den Häretikern die hl. Kommunion zu empfangen (1). Man darf auch nicht der Liturgie der Häretiker beiwohnen, ohne zu kommunizieren (2). Auch die Taufe darf man unter keinen Umständen von den Häretikern annehmen. In dem Leben des Johannes von Tella, verfasst von Elias, wird berichtet, dass während der Verfolgung durch die Häretiker die Kinder der Orthodoxen Jahre hindurch ohne Taufe blieben, weil kein orthodoxer Priester zu haben war (3). Überhaupt jedes gemeinsame Gebet mit den Häretikern ist verboten. Severus sagt, man solle es vermeiden, mit ihnen zusammen zu sein, während sie beten (4). Johannes von Beith Aphtonia berichtet in seinem Leben des Severus, dass dieser mit dem Patriarchen Anthimus von Konstantinopel nicht zusammen betete, bevor er den Monophysitismus annahm und das Konzil verfluchte (5). Johannes Rufus erzählt von einer Frau aus Jerusalem, die nach dem Konzil von Chalzedon nicht mehr in die Kirche gehen wollte, weil dort der Bischof Juvenal, Anhänger des Konzils, fungierte. Sie war aber doch in Gewissensangst, weil sie so überhaupt an keinem Gottesdienst teilnahm. Der hl. Stephanus erschien ihr und beruhigte sie. Sie solle ohne Bedenken aus der Kirche fortbleiben (6). Severus macht aber doch für den Notfall eine Ausnahme: Hohe Beamte, die ohne schweren Schaden es nicht vermeiden können, in die Kirche der Häretiker zu gehen, können es tun (7). Johannes von Tella erlaubt in seinen Kanones, dass man im Notfall einen Orthodoxen von Häretikern begraben lasse (8). Severus lässt es zu, dass Leute, die am Konzil von Chalzedon teilnahmen, bei der Liturgie kommemoriert werden (9). Das hl. Opfer wird nicht unrein durch die Nennung von Namen ver-

(1) Brooks V. II P. II S. 262.
(2) Ebenda S. 272.
(3) Brooks, *Vita* S. 38.
(4) Brooks V. II P. I S. 2.
(5) Kugener PO II S. 254.
(6) Nau PO VIII S. 135/36.
(7) Brooks V. II P. II S. 273.
(8) Nau, *Les canons* S. 14/15 Kanon 28/29.
(9) Brooks PO XII S. 305.

storbener Häretiker (1). Als Beispiel führt Severus an, dass der hl. Cyrill von Alexandrien sogar die Erwähnung des Theodor von Mopsuestia bei der Liturgie um des Friedens willen tolerierte (2). Nicht bloss die Gebetsgemeinschaft, sondern überhaupt jeder Verkehr mit Häretikern ist nach Möglichkeit zu meiden. Man soll nicht ohne Unterschied und ohne Untersuchung mit Häretikern umgehen, sagt Severus (3). Er beruft sich dafür auf den hl. Basilius, der sagte: « Wir bitten, dass du dich fernhältst von der Gemeinschaft mit Häretikern » (4). Auch führt er für seine Auffassung die Worte des hl. Paulus an: « Entfernt euch aus ihrer Mitte, trennt euch von ihnen, sagt der Herr, und berührt nicht die Unreinen! » (2 Cor 6, 17-18) (5). Johannes Rufus ermahnt ganz allgemein, die Gesellschaft der Renegaten zu fliehen (6). Johannes von Tella verbietet in seinen Kanones, mit Häretikern zusammen zu speisen, auch im Notfall (7). Er lässt es dagegen zu, dass man Grüsse von den Häretikern annimmt, nur nicht den Kuss auf den Mund (8). Auch Severus findet noch nicht die blosse Tatsache, dass man Briefe von Häretikern empfängt, tadelnswert (9).

Die echte Communio, die mit der wahren Kirche Christi identisch ist, besteht also ausschliesslich aus den Rechtgläubigen. Es erhebt sich nun die Frage, welches das Kriterium für den wahren Glauben ist und somit auch das Kriterium für die richtige Communio. Die Autorität des Bischofs von Rom in Glaubenssachen wird nicht anerkannt. Die Entscheidung eines allgemeinen Konzils, eben des Chalcedonense, wird abgelehnt. Wie ist also der orthodoxe Glaube zu erkennen? Im Kampf gegen ihre Gegner und gegen das Konzil müssen die Monophysiten doch ihre eigene Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen. Wie schon betont, liegt ihrer Opposition gegen Chalzedon die spontane Überzeugung zugrunde, dass das Konzil von der Tradition der katholischen Kirche abgewichen sei und dass es deshalb von der überwälti-

(1) Ebenda S. 313, aber vgl. oben S. 69.
(2) Ebenda S. 314.
(3) Brooks V. II P. I S. 2.
(4) Brooks V. II P. II S. 259.
(5) Severus, Homilien, Brière PO XXVI S. 439.
(6) Nau PO VIII S. 73.
(7) Nau, *Les canons* S. 14 Kan. 24.
(8) Ebenda Kanon 26.
(9) Brooks PO XII S. 297.

genden Mehrheit abgelehnt werde oder wenigstens abgelehnt werden müsste. Nur hie und da wird die Tatsache zugegeben, dass die Gegner des Konzils in der Minderheit sind. Severus gesteht in einem Brief ein, dass nur eine kleine Anzahl das Konzil radikal ablehnt, während es die Kirche schon vollkommen beherrscht (1). Johannes Rufus gibt denen, die den Monophysiten entgegenhalten, dass sie eine Minderheit sind, zur Antwort: « Erinnert euch, wie viele tausend Menschen aus Ägypten auszogen und wie viele Wunder und Offenbarungen sie sahen; und mit Ausnahme von zweien waren sie alle Rebellen und Übertreter und sie gingen in der Wüste zugrunde ». Oder er weist auf die drei Jünglinge im Feuerofen hin, die allein treugeblieben waren, während alle anderen abfielen (2). Er gibt also zu, dass die Monophysiten nicht die Mehrheit hatten.

Für gewöhnlich lassen die monophysitischen Autoren das aber nicht gelten. Sie behaupten vielmehr, dass die überwältigende Mehrheit der Christen und der Bischöfe oder der Einzelkirchen auf ihrer Seite ständen. Derselbe Johannes Rufus, der wie wir eben sahen, bei ruhiger Überlegung zugibt, dass die Monophysiten in der Minderheit sind, versichert an anderer Stelle: « Diejenigen, die sie (die Apostasie von Chalzedon) vorbereiteten, sind von diesem Augenblick an vertrieben und anathematisiert von Gott und den Menschen », und er redet von der einmütigen Opposition der Gläubigen und der Mönche gegen den Abfall von Chalzedon (3). Severus behauptet, dass bei einer Synode in Konstantinopel die Mehrheit der Bischöfe, ja geradezu alle ausser den römischen für den Monophysitismus eintraten (4). Philoxenus von Mabbug sagt allgemein, die Häretiker seien Leute, « die zurückweisen, was von allen angenommen wird » (5). Gegen Nestorius beruft er sich auf das Urteil aller Kirchen: « Siehe von allen Kirchen Gottes, die an jedem beliebigen Orte sind, wird er verdammt und verworfen » (6). Auch in anderen Fragen ist das Urteil aller Christen oder der ganzen Kirche massgebend. So beruft

(1) Ebenda S. 294.
(2) NAU PO VIII S. 109/110.
(3) Ebenda S. 56, 58.
(4) BROOKS V. II P. I S. 83.
(5) VASCHALDE, *De Trinitate* S. 116.
(6) BRIÈRE, *Dissertationes* PO XV S. 484.

sich Severus gegen die Manichäer auf die allgemeine Übereinstimmung: « Es ist niemand unter den Christen, der nicht zugibt, dass diese wirren Meinungen durch die hl. Kirche zurückgewiesen und anathematisiert wurden » (1). Severus berichtet über den Bischof Anastasius von Jerusalem, es sei dessen Ziel gewesen, « die Häresie auszurotten und zu zeigen, dass sie einmütig verworfen wurde » (2).

Die jetzige, augenblickliche Übereinstimmung der Christen, der Bischöfe, der Einzelkirchen ist also massgebendes Kennzeichen des wahren Glaubens. Dieses Kriterium musste aber tatsächlich, wenigstens bei ruhiger Betrachtung, versagen. Bei dem Streit der Meinungen nach dem Konzil von Chalzedon war die allgemeine Übereinstimmung schwer festzustellen. Es braucht also ein anderes Kriterium. Tatsächlich berufen sich die Monophysiten nicht selten auf die Überlieferung, auf die Lehre der hl. Väter und der Apostel und auf die Hl. Schrift. Philoxenus z. B. schreibt in einem Brief: « Ich bemühe mich und arbeite Tag und Nacht, auf dass die Wahrheit, die der Kirche überliefert wurde, nicht geändert werde » (3). Severus beruft sich für seine Lehrmeinung auf die « Propheten und Apostel und die heiligen Lehrer der Kirche, die in offenkundiger Weise die Worte des Glaubens lehrten und die von Gott inspirierten Schriften erklärten » (4). An anderer Stelle sagt er: « Wir müssen den allgemeinen Schlussfolgerungen, die zu verschiedenen Zeiten von den Gott liebenden Leitern der Kirche gemacht wurden, und nicht die privaten Schlussfolgerungen verschiedener Leute anführen » (5). In seinem Werk gegen Nephalius beruft er sich auf die Übereinstimmung der Lehrer der Kirche: « Siehe alle Lehrer der Kirche wissen, dass Gott Mensch geworden ist... » (6). Die Archimandriten des Oriens appellieren in einem Brief an den Bischof Jakobus an die « katholischen und apostolischen Lehren der hl. Väter » (7). Zacharias Scholasticus weist in seinem Leben des Severus zur Begründung seiner Lehre auf die Hl. Schrift hin und auf die allgemeinen Lehrer

(1) BROOKS PO XII S. 259.
(2) Ebenda S. 309.
(3) VASCHALDE, *Three letters* S. 117.
(4) BROOKS PO XII S. 249.
(5) BROOKS V. II P. II S. 298.
(6) LEBON S. 42, vgl. S. 125, 131.
(7) CHABOT, *Documenta* S. 121.

der Kirche (1). Diese Lehrer sind: Athanasius, Basilius, Gregor, Johannes und Cyrill (2). Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet, dass Severus gegen Julian einen grossen Traktat schrieb, um ihn aus den wahren Lehrern der Kirche zu widerlegen (3).

Wie wir sahen, ist das hauptsächliche Unterscheidungsmerkmal für die Zugehörigkeit zur echten Communio und damit zur wahren Kirche der orthodoxe Glaube. Damit ist aber nicht gesagt, dass jeder, der den rechten Glauben hat, damit schon notwendig zur Communio gehört. Mit anderen Worten: es kann auch Spaltungen zwischen Rechtgläubigen geben, also reines Schisma ohne Häresie. Severus spricht einmal von Klerikern, die von auswärts kommen, die den rechten Glauben haben, aber nicht zur Communio der Kirche von Antiochien gehören. Man darf sie nicht zur Ausübung ihres Dienstes zulassen. Im übrigen kann man aber mit ihnen verkehren wie mit den eigenen Leuten (4). An anderer Stelle schreibt er: « Ich bin der Auffassung, dass alle Bischöfe der Erde, die untereinander verbunden sind durch denselben orthodoxen Glauben und in Communio stehen, eins sind » (5). Der orthodoxe Glaube allein genügt also nicht. Sie müssen auch in Communio stehen, sonst ist die Einheit nicht vollkommen. Johannes von Ephesus berichtet in seiner Kirchengeschichte über eine Spaltung in der monophysitischen Kirche von Antiochien wegen des Streites zwischen dem Patriarchen Paulus und Jakobus Baradäus: « Durch die Spaltung, die zwischen ihm (Paulus) und dem seligen Jakobus entstand, wurde die Kirche der Gläubigen in zwei Teile getrennt » (6). Weiter unten beschreibt er den durch diese Spaltung hervorgerufenen Zustand: « Jedem einzelnen von ihnen (Paulus und Jakobus) hingen Bischöfe und Kleriker und der grössere oder kleinere Teil der Klosterbewohner an, sowie das übrige Volk der Kirche in den Städten und in den Flecken der Provinzen. Jede Hälfte begegnete der andern mit Verderben und Zerstörung, mit Lästerung und Fluchen... Und so waren beide Parteien vom Geist der Feindseligkeit erfüllt und aufgeblasen, ohne Recht und Gericht der Gottesfurcht, so dass sie von

(1) KUGENER, *Vie de Sévère* PO II S. 51.
(2) Ebenda S. 53.
(3) KUGENER, *Extraits* PO II S. 279.
(4) BROOKS V. II P. I S. 149.
(5) BROOKS V. II P. II S. 279.
(6) SCHÖNFELDER S. 38, vgl. S. 157.

diesem Unheil sich abgewandt und die Spaltung, Zerrüttung und Verwirrung der Kirche Gottes aufgegeben hätten » (1). Derselbe Autor erzählt von einer zwiespältigen Patriarchenwahl in Alexandrien, wodurch « Verwirrung, Spaltung und Trennung der ganzen Kirche entstand » (2). Diese Angelegenheit führte auch eine Spaltung zwischen den durch denselben Glauben verbundenen Kirchen von Antiochien und Alexandrien herbei (3). Die streitenden Parteien bannten sich gegenseitig (4).

Die Frage ist nun, ob im Falle einer solchen Spaltung zwischen Rechtgläubigen beide streitenden Parteien als Teil der Kirche angesehen werden oder ob notwendig nur einer der Teile im Recht ist und also nur dieser Teil die wahre Kirche bildet, während die anderen als Schismatiker der Kirche fernstehen. Dass jede der streitenden Parteien sich selbst allein für die wahre Kirche hielt, geht schon daraus hervor, dass sie sich gegenseitig bannten, das heisst aus der Kirche ausschlossen. Auch nahm jede Partei Anhänger der andern, die zu ihr übertraten, nach Leistung der Kirchenbusse bei sich auf (5). Demnach ist also die Einheit der Kirche wesentlich. Man leitet sie auch aus der Einheit Christi als notwendige Folgerung ab. Nach Severus ist die *eine* Kirche der Leib des einen und ungeteilten Christus (6). Philoxenus schreibt in seiner Abhandlung über die Trinität und die Menschwerdung: « Christus ist einer sowohl in seiner Wesenheit wie bei uns, und er ist weder hier noch dort zählbar, weil er einen Leib angenommen hat, nicht damit er zählbar werde, sondern damit er uns, die wir viele waren, sammle und uns erweise in *einem* Leibe der Kirche » (7). Derselbe Autor sagt in einer Homilie: « Aus untereinander verschiedenen Rassen soll *eine* Kirche versammelt werden » (8). Schismatiker stehen ausserhalb der Kirche. Severus berichtet von Dioskorus, er habe « viele von den Schismatikern zurückgeführt und als Glieder dem Leibe (der Kirche) eingefügt » (9).

(1) Ebenda S. 159.
(2) Ebenda S. 150.
(3) Ebenda S. 152.
(4) Ebenda S. 178.
(5) Ebenda S. 193.
(6) BROOKS V. II P. I S. 112.
(7) VASCHALDE, *De Trinitate* S. 42.
(8) BUDGE V. II S. 186.
(9) LEBON S. 136.

Es scheint aber, dass manche monophysitische Autoren der Auffassung sind, dass die untereinander getrennten Einzelkirchen, die nicht zur selben Communio gehören, doch alle « Gottes heilige Kirchen » sind, dass also die Einheit der Kirche gespalten sein kann. Sie sprechen von der Wiederherstellung der Einheit der Kirche als von einer zu verwirklichenden Aufgabe. Severus z. B. beklagt es, dass « Ärgernisse die Einheit von Gottes heiligen Kirchen geteilt haben » (1). Anderseits ergibt sich hier aus dem Zusammenhang, dass die « Ärgernisse » Häresien sind; und Häretiker stehen nach Severus jedenfalls ausserhalb der Kirche. Johannes von Ephesus beklagt die « Spaltung der Kirchen des lebendigen Gottes, für die er sich selbst hingegeben hat » (2). Man bemüht sich um die Wiederherstellung der gestörten Einheit der Kirchen. Philoxenus spricht in einem Brief von dem « Werk für den Frieden der Kirchen », das er unternommen hat (3). Zacharias Scholasticus berichtet, wie Severus vom Kaiser nach Konstantinopel eingeladen wurde, damit er sich um die Einheit der Kirche bemühe (4). Severus stellt als Patriarch sofort die Einheit mit der ägyptischen Kirche wieder her, die sein Vorgänger gebrochen hatte (5). Wegen der Hoffnung auf Wiederherstellung der Einheit ist man auch zu Zugeständnissen bereit. Severus versteht sich aus Rücksicht auf die « vollkommene Verbindung und Einheit der hl. Kirche » dazu, Leute, die am Konzil von Chalzedon teilnahmen, bei der Liturgie zu erwähnen (6). Er mahnt, auf Haarspaltereien zu verzichten, da man auf eine gemeinsame Übereinkunft zwischen den Kirchen hoffen könne (7). Zacharias Scholasticus erzählt, dass der Kaiser die Mönche ermahnte, sie möchten « die Einheit der heiligen katholischen Kirche Gottes » im Auge haben (8). Johannes von Asien berichtet von der « Wiederherstellung der Einheit der Kirchen » (9). Es scheint also, als ob die Einheit der Kirche doch nicht unbedingt notwendig wäre. Freilich darf

(1) Brooks V. II P. II S. 260.
(2) Schönfelder S. 201.
(3) Vaschalde, *Three letters* S. 115.
(4) Kugener, *Vie de Sévère* PO II S. 110.
(5) Ebenda S. 14.
(6) Brooks PO XII S. 305.
(7) Ebenda S. 307.
(8) Kugener, *Vie de Sévère* PO II S. 105.
(9) Kugener, *Jean d'Asie* PO II S. 302.

man solche Redewendungen nicht pressen. Manche Katholiken gebrauchen heute auch solche Ausdrucksweisen, die streng genommen so klingen, als ob sie die Einheit der Kirche als nicht mehr bestehend und als noch zu verwirklichen ansähen. Manche Aussagen monophysitischer Autoren lassen sich aber doch nur schwer in richtigem Sinne deuten. Wenn z. B. Severus Bischöfe tadelt, dass sie der Wiedervereinigung Hindernisse in den Weg legen, weil sie « die Glieder der heiligen katholischen Kirche Gottes nicht vereinigen wollen » (1), so scheint er doch wirklich auch vor der Vereinigung die getrennten Christen als Glieder der wahren Kirche anzusehen. Das würde er freilich sicher nicht von Häretikern gelten lassen. Johannes von Ephesus tadelt beide streitenden und sich gegenseitig exkommunizierenden Parteien. Es handelt sich um Spaltungen unter den Monophysiten. Beide Teile haben gleich unrecht, und er klagt sie beide in gleicher Weise an (2). Die Vereinigung der Streitenden kommt zustande durch Verhandlungen wie zwischen Gleichberechtigten, nicht durch Rückkehr der Schismatiker zur allein berechtigten wahren Kirche (3). Johannes verurteilt ausdrücklich die streitenden Parteien, die verlangen, dass die Anhänger der anderen Partei, die übertreten, erst nach Leistung der Busse aufgenommen werden (4). Hier ist am klarsten vorausgesetzt, dass beide Teile zur wahren Kirche gehören, dass also die wahre Kirche in sich gespalten sein kann.

Anderseits sieht Johannes von Ephesus bei zwiespältiger Wahl nur einen der gewählten Bischöfe als legitim an. Allein der zuerst Gewählte ist der rechtmässige Bischof, obwohl bei seiner Wahl Formfehler vorgekommen sind (5). Auch sonst wird betont, dass in einer Stadt nur *ein* rechtmässiger Bischof sein kann. Severus schreibt: « Eine Kirche kann nicht mit zwei Männern zur selben Zeit vereinigt sein » (6). An anderer Stelle spricht Severus von dem in Antiochien zur Zeit des Arianismus zwischen den Orthodoxen ausgebrochenen Schisma. Es waren zwei Bischöfe da. Aber nur einer von ihnen war legitim (7).

(1) Zacharias Scholasticus, KUGENER, *Vie de Sévère* PO II S. 107.
(2) SCHÖNFELDER S. 159, 177.
(3) Ebenda S. 170.
(4) Ebenda S. 193.
(5) Ebenda S. 152.
(6) BROOKS V. II P. I S. 48.
(7) BROOKS V. II P. II S. 302.

Wenn wir die Aussagen der frühen Monophysiten über den Begriff der Communio überschauen, können wir zusammenfassend sagen: Die Communio ist auch nach ihnen ein sakramental-juristisches Band. Die Zugehörigkeit zu ihr hängt von der kirchlichen Autorität ab. Das entscheidende Zeichen ist die gemeinsame eucharistische Feier. Grundlegende Vorbedingung für die Communio ist der rechte Glaube. Häretiker stehen ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Das Kriterium für den orthodoxen Glauben und damit schliesslich auch für die echte Communio ist die allgemeine Übereinstimmung der Bischöfe und der Gläubigen und die allgemeine Lehre der Väter. Die Verbindung mit dem Römischen Stuhl als Kriterium der echten Communio wird nicht erwähnt. Mit dem gemeinsamen Glauben ist nicht notwendig die Einheit der Communio gegeben. Es kann auch Spaltungen unter Rechtgläubigen geben. Es scheint, dass in diesem Falle von manchen beide streitenden Parteien als zur einen wahren Kirche gehörig angesehen werden.

Zum Schluss sei kurz dargestellt, was die frühen Monophysiten sonst noch über die Organisation und das Wesen der Kirche lehren. Das Oberhaupt der Kirche ist Christus selbst. Severus nennt Christus « den Oberhirten der orthodoxen apostolischen Kirche » (1). Elias, der Verfasser einer Lebensbeschreibung des Johannes von Tella schreibt: « Unser eigentliches Haupt ist Christus und nach Christus der Patriarch Mar Severus, der Patriarch Mar Theodosius (von Alexandrien) und der Patriarch Mar Anthimus (von Konstantinopel), mit allen andern orthodoxen Bischöfen, die um der Wahrheit willen Verfolgung leiden » (2). Die sichtbare Leitung der Kirche besteht also aus den einander gleichgeordneten Patriarchen und den Bischöfen. Wie oben (S. 60 ff.) schon ausgeführt, ignorieren die Monophysiten ja die Stellung des Bischofs von Rom als sichtbaren Stellvertreters Christi. Die Autorität der ökumenischen Konzilien erkennen sie zwar im Prinzip an, aber tatsächlich entziehen sie sich der Autorität des allgemeinen Konzils von Chalzedon unter dem Vorwand, dessen Lehre sei von den Bischöfen und Gläubigen allgemein abgelehnt worden. Sie lassen also praktisch – ohne aber daraus eine reflexe Theorie zu machen – die Autorität des Konzils von der Annahme seiner

(1) Brooks V. II P. I S. 184.
(2) Brooks, *Vita* S. 53.

Entscheidungen durch die Kirche abhängig sein, d. h. sie untergraben seine Autorität.

Lokale Synoden werden bisweilen erwähnt. So z. B. eine Synode, die in Tyrus auf Befehl des Kaisers Anastasius (512) abgehalten wurde und die das Konzil von Chalzedon verwarf. Die dort versammelten Bischöfe schrieben Communionbriefe an die Bischöfe von Alexandrien, Konstantinopel und Jerusalem (1). Johannes von Ephesus berichtet, wie der Patriarch Paulus von Antiochien, der in Konstantinopel mit den Dyophysiten in Gemeinschaft getreten war, nach dreijähriger Busse von Jakobus Baradäus und seiner Synode wieder in die monophysitische Kirche aufgenommen wird (2). Innere Streitigkeiten innerhalb der orthodoxen Gemeinschaften müssen durch eine Synode beigelegt werden, die « gesetzliche Untersuchung » anstellt und « kanonisches Gericht » abhält (3). Die Synode steht über dem Patriarchen, kann ihn sogar absetzen und verurteilen. So nach Johannes von Ephesus, der das Prinzip aufstellt, dass ein neuer Patriarch zu Lebzeiten des alten nur dann kanonisch geweiht werden kann, wenn der frühere von einer Synode verurteilt und abgesetzt worden ist (4). Eine Patriarchenwahl ohne Wissen der Gläubigen und des Klerus der betreffenden Stadt ist nicht in Ordnung, wird aber doch als gültig angesehen (5).

Die Patriarchen sind untereinander grundsätzlich gleichberechtigt. Selbst der Bischof von Rom wird – natürlich bevor er in den Augen der Monophysiten ein Häretiker wurde – vom Patriarchen von Alexandrien « Mitdiener » genannt (6). Der Patriarch Paulus von Antiochien nennt in einem Brief an den Patriarchen Theodor von Alexandrien diesen « Bruder und Kollegen » (7). Die Verbundenheit zwischen Antiochien und Alexandrien wird des öfteren betont (8). Alexandrien kommt ein Ehrenvorrang zu. Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet, dass Severus nach der « Bekehrung » des Patriarchen Anthimus von Konstan-

(1) Pseudo-Zacharias, KUGENER, *Extraits* PO II S. 273.
(2) SCHÖNFELDER S. 155.
(3) Johannes von Ephesus, Kirchengeschichte, SCHÖNFELDER S. 178
(4) Ebenda S. 176.
(5) Ebenda S. 148, 152.
(6) Severus, Briefe, BROOKS V. II P. II S. 303.
(7) CHABOT, *Documenta* S. 215.
(8) Severus, Briefe, BROOKS V. II P. I S. 165/66; PO XII S. 323.

tinopel zum Monophysitismus den Patriarchen Theodosius von Alexandrien brieflich davon benachrichtigt. Severus erkennt an, dass Anthimus zuerst (vor Antiochien) Alexandrien von seinem Übertritt hätte verständigen müssen. Die Notwendigkeit der Zeit, die Entfernung, das sich Überstürzen der Ereignisse hätten die Ordnung geändert ([1]). Der Patriarch von Alexandrien trifft sogar bisweilen Anordnungen in Antiochien, die willig angenommen werden. In einem Brief des Jakobus Baradäus an den Patriarchen Theodosius von Alexandrien wird berichtet, dass Theodosius angeordnet habe, dass auf dem Stuhl von Antiochien dem Patriarchen Sergius Paulus nachfolgen solle. Dem Theodosius sei die ganze Erbauung des Hauses von Gott anvertraut worden ([2]). Johannes von Ephesus berichtet, dass der illegitime Patriarch Petrus von Alexandrien die Absetzung des Patriarchen Paulus von Antiochien dekretiert habe ([3]). Diese Absetzung ist widerrechtlich, weil Petrus illegal gewählt worden war, aber nicht etwa, weil der Patriarch von Alexandrien an sich nicht dazu befugt wäre. In einem Brief verschiedener Bischöfe des Patriarchates Antiochien an den Patriarchen Theodosius von Alexandrien wird dieser sogar « ökumenischer Patriarch » genannt ([4]). In einem Brief von Klosterobern an den Patriarchen Paulus von Antiochien wird Theodosius von Alexandrien bezeichnet als « der heilige Papst und Patriarch des ganzen Erdkreises » ([5]). Konstantinopel tritt dagegen ganz zurück. Severus von Antiochien entscheidet über die Rechtgläubigkeit des Patriarchen der Kaiserstadt ([6]). Man muss natürlich bedenken, dass in Konstantinopel für gewöhnlich der Monophysitismus abgelehnt wurde. Der Stuhl von Antiochien ist nach Alexandrien der bedeutendste. Es wird mit Recht hervorgehoben, dass Antiochien die Stadt der ersten Cathedra des hl. Petrus ist. Severus preist seine Bischofsstadt in einer Homilie: « Sie ist die, die als erste unter allen heiligen Kirchen aller Orte der Erde gegründet wurde. Derjenige, der zu sich sprechen hörte: ' Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen ',

([1]) KUGENER, *Extraits* PO II S. 293.
([2]) CHABOT, *Documenta* S. 87.
([3]) SCHÖNFELDER S. 152, 156.
([4]) CHABOT, *Documenta* S. 63.
([5]) Ebenda S. 90.
([6]) Briefe, BROOKS V. II P. II S. 361.

und der die Schlüssel des Himmelreiches erhalten hat, sie hat ihn als erste zum Hirten, zum Gatten und Erbauer bekommen. Sie ist ihm gefolgt wie einem Hirten... » [1]. Antiochien wird deshalb häufig, besonders von Severus, « apostolischer Thron » oder « apostolische Kirche » genannt [2] oder auch « Mutter der östlichen Kirchen » [3]. Das Ansehen Antiochiens war so gross, dass sogar bisweilen Klagen aus dem Patriarchat Alexandrien vor den Patriarchen von Antiochien gebracht wurden. Ein Brief des Severus an den Patriarchen von Alexandrien berichtet von einem solchen Fall. Ein Subdiakon von Alexandrien wendet sich mit einer Klage an den « apostolischen Stuhl » von Antiochien. Severus fordert den Bischof von Alexandrien auf, den Fall in seinem (des Severus) Sinne zu entscheiden [4]. Das Patriarchat Jerusalem tritt wenig in Erscheinung. Es verdankte ja sein Entstehen dem von den Monophysiten leidenschaftlich abgelehnten Konzil von Chalzedon. Johannes Rufus spricht einmal von der « Heiligen Kirche Gottes in Jerusalem » [5] und berichtet, wie der Bischof Juvenal von Jerusalem nach seiner Rückkehr aus Chalzedon von den monophysitischen Bischöfen seines Patriarchats abgesetzt und durch einen Monophysiten ersetzt wurde [6].

Die einander wesentlich gleichgeordneten Patriarchen sind also die obersten Häupter der Kirche. Ihnen untergeordnet sind die Metropoliten, d. h. die Bischöfe der Hauptstädte der Provinzen, denen wiederum die einfachen Bischöfe der einzelnen Städte unterstehen [7]. Von der Stellung der Bischöfe in der Kirche spricht Jakobus Baradäus in einem Brief an den Patriarchen Theodosius von Alexandrien: « Der weiseste Paulus sagt in seinem Brief an Timotheus, dass die Kirche das Haus des lebendigen Gottes sei. Er nennt sie auch im Brief an die Korinther den Leib Christi (1 Tim 3, 15: 1 Cor. 12, 27). In diesem Haus nehmen die Bischöfe die Stelle der Balken und des Daches ein, und es kommt ihnen zu, Sorge zu tragen für diejenigen, die unter ihnen stehen und

(1) Brière PO VIII S. 261/62.
(2) Z. B. Briefe, Brooks V. II P. I S. 58. Homilien, Brière PO IV S. 77.
(3) Homilien des Severus, Brière PO IV S. 80.
(4) Brooks V. II P. I S. 98/99.
(5) Nau PO VIII S. 47.
(6) Ebenda S. 62.
(7) Severus, Briefe, Brooks V. II P. I S. 30.

den bewährten Glauben festhalten, und das, was zum Aufbau des Hauses, das heisst der Kirche des lebendigen Gottes gehört, zu betrachten und zu vollenden » (1). Den Bischöfen kommt also wahre Autorität in der Kirche Gottes zu. (Vgl. auch oben S. 66/67). Ein Bischof ist notwendig Bischof einer bestimmten Stadt. Severus berichtet von einem Mann, der behauptet, Bischof zu sein, der aber nicht zum Bischof einer bestimmten Stadt geweiht worden war. Das ist unkanonisch (2). Der Bischof ist der geistige Bräutigam der Stadt, die ihm als geistige Braut angetraut ist (3). Für die Wahl eines Bischofs braucht es – gemäss den Bestimmungen des Kaisers – Übereinstimmung zwischen Klerus und den Notabeln unter den Laien. Wenn eine solche Übereinstimmung nicht zu erreichen ist, kann der Patriarch den Bischof einfach ernennen (4).

Der Kaiser mischt sich auch sonst in kirchliche Angelegenheiten ein. Severus berichtet, wie ein kirchlicher Streit dem Kaiser zur Entscheidung vorgelegt wurde, und bemerkt dazu: « Denn von ihm empfangen wir nach Gott nützliche und zufriedenstellende Hilfe in schwierigen Fragen » (5). Es handelt sich um den monophysitisch gesinnten Kaiser Anastasius. Johannes von Asien berichtet von einem Fall, dass der Kaiser einen Streit um ein Kloster schlichtet (6).

Über das tiefere Wesen der Kirche endlich finden wir bei den frühen Monophysiten keine systematische Darstellung, sondern nur gelegentliche Bemerkungen. Die Kirche ist durch Personen und Geschehnisse der alten wie der neuen Heilsgeschichte vorgebildet. Severus sieht z. B. in den makkabäischen Märtyrern ein Bild der Kirche: « Die jungen Leute, die den Unterricht des Alten (Eleazar) und ihrer Mutter empfangen haben, sind das Bild der Kirche, die die Völker versammelt hat, die ehemals ohne Kinder war, aber nachher eine zahlreiche Nachkommenschaft hatte » (7). Die Kirche der Heiden wurde vorbedeutet durch den Lahmen, den die Apostel Petrus und Johannes am Tor des Tempels

(1) Chabot, *Documenta* S. 87.
(2) Briefe, Brooks V. II P. I S. 209.
(3) Ebenda, vgl. Homilien des Severus, Brière PO XX S. 324.
(4) Severus, Briefe, Brooks V. II P. I S. 111.
(5) Ebenda S. 126.
(6) Schönfelder S. 135.
(7) Homilien, Brière PO IV S. 9.

heilten (Act. 3, 7) (1). Die Braut des Hohenliedes war ein Vorbild der Kirche (2). « Die Kirche ist der geistige Fluss, der in Sion erschienen ist, der sich über alles ergossen hat, was unter der Sonne ist und der Überfluss hat an Lob Gottes und an himmlischen Gaben » (3). « Der Fisch (den Petrus fing und der den Stater im Maul hatte) ist in der Tat ein Typus der Kirche, die ehemals von Schmutz bedeckt war und mit dem Unglauben und dem Götzendienst... Aber sie ist emporgehoben worden dank der Angel der Apostel, das heisst dank ihrem Lehrwort » (4).

Die Kirche ist von Christus gegründet, sie ist deshalb die Kirche Gottes und unzerstörbar. Jakob von Sarug schreibt in der Homilie über Mt 16, 16: « Er (Christus) bezeichnet den Grundriss des Hauses (der Kirche) durch die zwölf Erleuchteten, aber einen Stein (Kepha) wählt er aus zu dessen heilbringendem Fundament » (5). An anderer Stelle nennt Jakob die Apostel, die Christus auserwählte, « 12 Steine, die er im Palast des Lichtes verteilte, Petrus aber machte er zum Fundament der Kirche » (6). Die Kirche wird, weil sie auf die von Christus ausgewählten Apostel zurückgeht, häufig « apostolisch » genannt (vgl. oben S. 83). « Die orthodoxe apostolische Kirche » gehört nach Severus zu den Schafen des grossen Gottes und Oberhirten Christus (7). Christus hat die Kirche durch sein Blut erkauft (8). Weil von Christus, dem Gottmenschen gegründet, ist die Kirche die Kirche « des lebendigen Gottes » (9). Die Kirche ist das unzerstörbare Reich Christi. Severus wendet die Stelle beim Propheten Daniel: « Der Gott des Himmels wird ein Königreich bauen, das nicht zerstört werden wird » (Dan 2, 44), auf das Reich Christi an (10). Die von Christus gestiftete Kirche wird « immateriell » genannt. Sie soll deshalb nicht in materielle Sorgen verstrickt sein (11). Sie ist der

(1) Homilien des Severus, BRIÈRE PO XII S. 50.
(2) Ebenda S. 119.
(3) Ebenda S. 50.
(4) Severus, Homilien, BRIÈRE PO XX S. 364.
(5) LANDERSDORFER S. 76. Vgl. BEDJAN I S. 470.
(6) Ebenda S. 81. BEDJAN I S. 477.
(7) BROOKS V. II P. I S. 184.
(8) Ebenda S. 185.
(9) Severus, Homilien, BRIÈRE PO IV S. 76.
(10) Briefe, BROOKS PO XIV S. 129.
(11) Severus, Homilien, BRIÈRE PO IV S. 45.

Leib Christi, das Haus Gottes, die Braut Christi. Die Monophysiten geben hier einfach paulinische Ausdrücke wieder, ohne sie näher zu erklären. Die *eine* Kirche ist der Leib des einen und ungeteilten Christus (1). Philoxenus zitiert die Stelle im 1. Korintherbrief: « Jede Sünde, die ein Mensch tut, ist ausserhalb seines Leibes. Wer aber Unkeuschheit übt, sündigt gegen seinen eigenen Leib » (1 Cor. 6, 18), und fügt hinzu: « Hier nennt er ' Leib ' den Leib Christi, dessen Glied er zu sein gewürdigt wurde » (2). Jakobus Baradäus schreibt an Theodosius von Alexandrien: « Der weiseste Paulus schrieb an Timotheus, dass die Kirche das Haus des lebendigen Gottes sei. Dieselbe nannte er auch im Brief an die Korinther den Leib Christi » (1 Tim. 3, 15; 1 Cor. 12, 27) (3). Severus von Antiochien spielt in einem Brief an ein Frauenkloster auf den Psalm 44 an. David habe dort die Kirche im voraus als Königin und Jungfrau beschrieben, geschmückt mit verschiedenartigen Blumen..., liebend angetraut dem König (4). In einer Homilie erklärt Severus die Hochzeit zu Kana als Bild der geistigen Ehe zwischen Christus und der Kirche. Christus ist der reine Bräutigam der Kirche (5).

Als der Leib Christi ist die Kirche erfüllt vom Hl. Geist. Die Geistesfülle der Kirche ist so gross, dass sie sogar eine an sich wertlose Taufe unter Umständen wirksam machen kann. Severus schreibt: « Die Kirche der Orthodoxen, die voll ist von den Gaben des Hl. Geistes, lässt den Mann, der die Augen des reuigen Herzens öffnet – d. h. der aus der Häresie sich zur wahren Kirche bekehrt –, überflutet sein von übernatürlichem, göttlichem Licht ». Deshalb braucht er nicht wiedergetauft zu werden, obwohl die von den Häretikern gespendete Taufe völlig wertlos ist (6). In einer Homilie zitiert Severus die Stelle aus der Apostelgeschichte: « Die Kirche entwickelt sich, schreitet fort in der Furcht des Herrn und sie vermehrt sich mit dem Beistand des Hl. Geistes » (Act. 9, 31) (7). Die Stelle bei Johannes Rufus, wo berichtet wird, wie der Hl. Geist die Kirche verlässt, die von den

(1) Severus, Briefe, BROOKS V. II P. I S. 112.
(2) BUDGE, *The discourses* V. II S. 590.
(3) CHABOT, *Documenta* S. 87.
(4) BROOKS PO XII S. 341.
(5) Homilien, BRIÈRE PO XXVI S. 388.
(6) BROOKS V. II P. I S. 184.
(7) BRIÈRE PO XII S. 110.

Dyophysiten übernommen wird, wurde oben schon erwähnt (S. 71). In einer gemeinsamen Erklärung von Archimandriten der bürgerlichen Diözese Oriens heisst es: « Da der Hl. Geist immer in seiner Kirche wirkt, die durch das heilbringende Blut des Eingeborenen Gottes erworben ist... » (1).

Der Hl. Geist macht die Kirche rein und heilig. Sie war früher eine Sünderin. Severus vergleicht die Kirche, und zwar die aus den Heiden mit der Sünderin, die die Füsse des Herrn salbte: « Und die Kirche war eine Sünderin, was vielfache und vielgestaltige Sünde angeht » (2). Nun aber ist sie heilig. Das lehrt Severus mit Berufung auf den Apostel Paulus: « Es gibt an ihr weder Schmutz noch Runzel, noch irgend etwas dergleichen, sondern sie ist heilig und ohne Makel » (3). In einer andern Homilie spricht er von der Kirche von Antiochien, die Christus ihm anvertraut hat und nennt sie « eine heilige Braut » (4).

Die Aufgabe der heiligen Kirche ist es, die Menschen zu heiligen. Severus spricht in einer Homilie von der Taufe vieler Katechumenen an Ostern. Die Kirche, sagt er, bringt in Massen Kinder zur Welt und sie macht aus den Menschen Kinder des Lichtes (5). Die Kirche erwirkt den reuigen Häretikern Verzeihung und spendet ihnen die Gnade des Hl. Geistes, und zwar auch ohne Taufe und Wiederfirmung (6). Aufgabe der Kirche ist es ferner, die Menschen autoritativ die Glaubenswahrheiten zu lehren. Die Gläubigen sind verpflichtet, alle ihre Lehren anzunehmen. Sie dürfen keine einzige zurückweisen (7). An einer Stelle deutet Severus die Stellung Marias, der Gottesmutter, in der Kirche an. Er spricht von der Hochzeit zu Kana, die er, wie schon erwähnt (S. 86), als Bild der Verlobung zwischen Christus und der Kirche deutet. Maria sprach im Namen der Kirche, als sie den Herrn auf das Fehlen des Weines aufmerksam machte (8).

Wir haben versucht, aus vielen verstreuten und zufälligen Äusserungen monophysitischer Autoren das Bild zu rekonstruie-

(1) Chabot, *Documenta* S. 118.
(2) Brière PO XXVI S. 367.
(3) Brière PO IV S. 80.
(4) Brière PO XX S. 324.
(5) Brière PO XXIII S. 122.
(6) Severus, Briefe, Brooks V. II P. II S. 354, vgl. 423.
(7) Severus, Homilien, Brière PO XXVI S. 438.
(8) Ebenda S. 388.

ren, das sie sich von der Kirche machten. Die Kirche ist nach ihnen vom Gottmenschen gegründet, mit göttlicher Autorität ausgestattet und befähigt, dem Menschen Gottes Gnade zu vermitteln. Da die Monophysiten tatsächlich in der Opposition gegen ein ökumenisches Konzil und somit gegen die Universalkirche standen, – was sie natürlich selbst nicht zugeben – kommen sie nicht zur Erkenntnis der von Gott gesetzten höchsten Autorität der katholischen Kirche. Sie lehnen diese jedoch nicht ausdrücklich und reflex ab. Deshalb bleibt ihre Auffassung von der Communio notwendig unbefriedigend. Das entscheidende Kriterium für die echte Communio entgeht ihnen. Im übrigen bestätigt aber auch ihre Lehre die alte allgemeine Tradition der Kirche.

Wilhelm de Vries S. I.

Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del monte Athos

Nell'articolo *Episodi piratici del secolo XVI da « Indulgentiae pro captivis »*, pubblicato in *Archivio della r. Società romana di storia patria*, LII (1931), 453-470, ho stabilito che nella seconda metà del Cinquecento ai brevi pontifici, coi quali fin dal secolo XIV si concedevano indulgenze a coloro, che davano elemosine per il riscatto di caduti in prigionia di pirati, succedettero gli *hortatoria pro captivis*, con cui i fedeli venivano calorosamente esortati a contribuire al pagamento della taglia imposta ai disgraziati presi dai corsari, di cui era brevemente narrato il triste caso, e come documentazione di tale cambiamento ho indicato coi volumi 73 e 74 della Segreteria dei Brevi (ho poi verificato che anche il tomo 282, pontificato di Clemente VIII, da f. 86 è dello stesso tipo) i volumi 6, 23 e 26 delle *Epistulae ad Principes* (p. 458). In seguito, esaminando rapidamente questi volumi, vi ho incontrato alcuni documenti, che completano le comunicazioni del Padre G. HOFMANN sul monastero di S. Caterina sul Sinai [1] e sui monasteri

[1] *Sinai und Rom* (*Orientalia Christiana*, IX, N. 37), Roma 1927 e v. la mia nota bibliografica in *Orientalia Christiana Periodica*, XV, n. 3-4, 296, n. 1 (articolo *Complementi a notizie sull'unione di Orientali con Roma*, 291-312). Nella collezione delle *minutae brevium in forma gratiosa* per gli anni 1523-1599 (e sono in numero di datate 29770 con 289 senza data) i ni 11369 e 11601 sono brevi di Pio IV del 29 aprile 1560 e dell'8 febbraio 1561, che riguardano la confraternita istituita al Sinai (v. G. HOFMANN in *Orient. Christ. Per.*, XVII [1951], 290 s.) e sono i precursori di quello del 25 gennaio 1563 pubblicato dal HOFMANN a pp. 276-282. Io qui notifico che nel vol. 2801 dei Registri delle Suppliche (anno quarto di Giulio III, 1533), f. 89 è la domanda e concessione dell'indulgenza di sette anni e sette quarantene per coloro che coopereranno con elemosine alla liberazione di certi Indiani « fratres ordinis sancte Catharine Montis Sinay ex India eorum patria recedentes super quadam

dell'Athos ([1]) e che, rinnovando il consiglio di dare un regesto di tutti questi atti papali, credo opportuno ed utile di publicare nella loro integrità, facendo seguire altri quattro e due appendici che rivelano altre relazioni fra Roma e l'Oriente. Notisi che si crearono *formularii* all'uopo e che frequentissimo è quello *Ex omnibus christianae charitatis officiis* qui dato al n.° II. a (Sisto V), ma che

---

navi Mari Rubro navigantes sanctum sepulcrum dominicum visitare cupientes », che catturati dagli infedeli dovevano pagare una taglia di 500 ducati. Per l'altro lavoro del P. HOFMANN, *Patmos und Rom* (*Orient. Christ.*, XI, n. 41) Roma 1928, completando la mia nota in *Orient. Christ. Period.*, XV cit., comunico che in *Epist. ad Princ.*, vol. 6, f. 53, è la minuta dell'*hortatorium pro religiosis monasterii sancti Joannis insulae Patmos*, pubblicato da MIKLOSICH-MÜLLER, VI, 402 s.: ha la data « anno Incarnationis Dominicae M.D.LXXIII, decimo kalendas februarii pontificatus nostri anno secondo », è quindi del 23 gennaio 1574. Il nome poi del secondo monaco qui è non « Blasius », ma « Olasius ». Come Appendice II dò una supplica dell'Abbate di Patmos (agosto 1680) che illumina la risposta data da Innocenzo XI il 24 aprile 1681, presso HOFMANN, *op. cit.*, 66 s.

([1]) *Rom und Athosklöster* (*Orient. Christ.*, VIII, n. 28), Roma 1927. Come Appendice I pubblico un atto di obbedienza del monastero di Chilandari del 1618. Ricordo poi che in *Lettere di Principi*, vol. 145, f .367, è una lettera in data 29 dicembre 1728 di Rinaldo d'Este duca di Modena a Benedetto XIII, colla quale gli comunica che due giorni prima « l'abate mitrato Abaco Adriano del Convento d'Iberia della Beatissima Vergine Maria del Monte Athon » gli aveva presentato un breve del 1726 « coll'onore delle santissime Pontificie insinuazioni per dovergli dare ogni possibile sussidio, come ho fatto... a riguardo insieme del caso compassionevole di cui si tratta... ». È l'Abakum Andriani superiore del monastero di Iviron (τῶν Ἰβήρων) sul versante orientale dell'Athos, che donò al Pontefice varii codici greci (collocati poi nel fondo Ottoboniano della Biblioteca Vaticana), sul quale v. HOFMANN, *Rom und Athosklöster* cit., 11 s. In *Epistulae ad Principes*, vol. 101, pp. 267-269 (ff. 149 s.) è una lettera (cioè il *breve* di Rinaldo d'Este) di Benedetto XIII, del 28 marzo 1726 al re Cristianissimo di Francia Luigi XV, al quale raccomanda « dilectum filium Abachum Andriani Abbatem monasterii Sanctae Mariae in Monte Atho florentissimi regni tui provincias peragrare cogitantem », che, dopo avere emessa a Roma la professione di fede cattolica « ut fatiscentem monasterii sui sacram sedem vetustate jam celebrem reparare et instaurare possit, itineris pericula et incommoda non detrectavit, bona spe ductus fore ut largas eleemosynas, quas Majestas tua in causas et loca pia erogare gestit, in aliquod etiam collabentis illius ecclesiae subsidium derivare non dedignetur ». Alla fine è notato che « eodem exemplo mutatis mutandis » fu scritto all'imperatore, al re di Spagna, alla repubblica di Genova, e ad altri undici principi, fra i quali il Duca di Modena.

ricorre già in tutto il volume 6 delle *Epistulae ad Principes* di Gregorio XIII, mentre nel vol. 23, f. 58, sta con tale formulario un *hortatorium* di S. Pio V in data del 26 giugno 1571.

Rimandando a note ai singoli documenti le notizie sui personaggi di Curia, dei quali vi si leggono i nomi, qui dirò dei due segretari dei Brevi, i cui nomi ricorrono nel margine sinistro del foglio nei detti volumi all'inizio degli *hortatoria* di Gregorio XIII pel Sinai (I a, I b), *Caesar Glorierius* (anche al n.° III, 1), e di Sisto V e Clemente VIII (II. a, II. b, III. 3), *M*[*arcellus*] *Vestrius Barbianus*. Il primo, C. Grolier figlio naturale (v. LE ROUX DE LINCY, *Recherches sur Jean Grolier, sur sa vie et sa bibliothèque*, Paris 1866. 6 del bibliofilo Giovanni da Lione, noto specialmente per le belle legature con cui fece ornare i volumi della copiosa sua biblioteca (nato nel 1479, † 22 ottobre 1565; v. *Enciclopedia italiana*, XVII, 983-985), era stato introdotto fra i segretari apostolici « alli 16 di Agosto del 1553... Ne fu poi cacciato al termine dell'A. 1584 per le note cagioni da Gregorio XIII ... ed i suoi beni ... confiscati. Si rifuggiò egli allora con i figliuoli [1] a Firenze, e morto il Pontefice, fece subito rivedere la sua causa, ed ottenne di essere reintegrato della carica toltagli, ma a tali condizioni, che, non parendogli oneste, non volle accettare. Seguitò pertanto a litigare » (G. MARINI, *Degli archiatri pontificij*, II, Roma 1784, 305). Per la causa della destituzione (avere messa come *inter vivos* invece che *causa mortis* una donazione fatta da Pio IV, ma v. anche la narrazione di JANUS NICIUS ERYTHRAEUS, *Pinacotheca tertia*, Coloniae Vbiorum 1648, 58-64, ove si tratta di Alessandro, figlio di Cesare) v. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, IX, Roma 1925, 41, n. 4 coll'*Avviso di Roma* a p. 892 e coll'altro pubblicato da L. BELTRAMI, *La « Roma di Gregorio XIII »*, Milano 1917 (*Nozze Boncompagni-Borromeo*), 48. Non ho notizie del luogo e dell'anno della sua morte. È autore d'una *Historia expugnatae et direptae Urbis*, il famoso *sacco di Roma* del 1527, del quale fu testimonio, stampata però soltanto nel 1637 a Parigi.

Il Vestri Barbiani era di Imola, era stato discepolo del famoso Antonio Mureto, fu referendario utriusque signatu-

[1] Ne ebbe cinque: v. L. DOREZ, *César Grolier et sa famille*, pp. 426-440 del suo articolo *Le sac de Rome. Relation inédite de Jean Cave, orléanais*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* della Scuola francese, XVI (1896), 385 ss.

rae ([1]), segretario dei Brevi sotto Sisto V ([2]) fino a Paolo V e morì il 7 giugno 1606 sotto la parrocchia di S. Maria in Monterone venendo sepolto a S. Agostino, dove furono, a testimonianza del Galletti ([3]), due iscrizioni ricordanti che il V., «sacellum undique restituit ornamenta sacra contulit censum annuum attribuit» nel 1582 e «hic sibi monumentum posuit» ([4]). In *Deliciae CC italorum poetarum huius superiorisque aevi illustrium, pars altera,* collectore RANUTIO GHERO (pseudonimo del noto Janus Gruterus), Coloniae Vbiorum, 1608, 1381-86 vi è di M. Vestri un carme a Pio V «De foedere in Turcas». Sono alle stampe una sua *Oratio* ai cardinali che entravano in conclave dopo la morte di Clemente VIII, Romae 1695, ed una breve *Responsio* all'oratore di Filippo III re di Spagna nel concistoro del 23 marzo 1600, Roma 1600. In fine poi di *Coronatione del Serenissimo Signore Cosimo Medici Granduca di Toscana, fatta dalla S. di N. S. Pio V. in Roma, sotto di V di marzo MDLXIX*... Fiorenza, appresso B. Sermartelli, si legge un sonetto del nostro. Sui due segretarii si veggano gli accenni di A. SERAFINI nel suo recente schizzo *Le origini della Pontificia Segreteria di Stato e la «Sapienti Consilio» del B. Pio X* [estr. da *Romana Curia a Beati Pii X sapienti consilio reformata,* Roma 1951], in Civitate Vaticana 1952, 30, 34, 45, 50, 53.

([1]) B. KATTERBACH, *Referendarii utriusque signaturae* (Studi e Testi, 55), Città del Vaticano 1931, 179.

([2]) *Cod. Vatic. lat. 7875* (*Necrologium romanum* del GALLETTI), f. 75.

([3]) P. A. GALLETTI, *Inscriptiones Romanae infimi aevi Romae extantes,* III, Romae 1760, 514; V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese... di Roma,* V, Roma 1874, 66.

([4]) Alcune notizie su di lui in P. M. BAUMGARTEN, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle* (*Alttestamentliche Abhandlungen,* III, 3), Münster i. W. 1911, 115 s. e in *Ordenszucht und Ordensstrafrecht. Beiträge zur Gesch. der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien,* I, Traunstein 1932, 53 ss. e *Neue Kunde von alten Bibeln,* II, 1, Krumbach 1927, 26.

I

Monastero di S. Caterina del Sinai

a) Gregorio XIII

[5. I. 1581]

Pro monasterio et monachis Montis Synay hortatorium.

Gregorius episcopus servus servorum Dei universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem. Ea est apostolicae Sedis pietas et sollicitudo ut sicut universis disponente Domino praeest ecclesiis et cunctorum mater est generalis, ita in omnes pariter dilectionis suae gratiam effundat et charitatis brachiis amplexetur, praesertim vero loco pia et sacra, quae longissime absunt et praecipuis donis atque mysteriis divinitus illustrata conspiciuntur. Sane Mons Sinay in Arabia quam eximia dignus sit veneratione ex eo constat quod ibi a Deo tradita sunt Moysi divinae legis praecepta et deinde beatae Catharinae virginis et martyris corpus ab angelis collocatum, quod quidem longissimo iam tempore inter medios Turcas et Arabes mirabili eiusdem Dei consilio et opere adservatum est et a christianis hominibus pie ac devote visitatur. Ibidem vero ecclesia est ac monasterium et hospitale perantiquum, in quo abbas et monachi vitae innocentia et religione conspicui sub sancti Basilii regula degunt piorumque eleemosynis in illa solitudine sustentantur. At cum a Turcis varias saepe molestias et vexationes sustineant et superioribus annis magnam pecuniae summam solvere coacti sint ne ecclesiam et monasterium iidem Turcae demolirentur, sicuti crudeliter minitabantur, ad Urbem venerunt nuper dilecti filii Eusebius Lupina (1), Erasmus de Neapoli de Romania et alius Erasmus de Novapatra eiusdem monasterii monachi, auxilium miseriis et calamitatibus suis huiusmodi implorantes: Nos igitur praeter subsidium, quod eis contulimus his etiam litteris duximus commendandos. Quamobrem maiore quo possumus animi affectu omnes christiani nominis reges, principes ac duces caeterosque Christi fideles hortamur in Domino ut eleemosynas in subventionem monasterii praedicti ecclesiaeque eius conservationem

(1) Questo cognome è scritto interlineamente sostituito al cancellato « procurator generalis »: non è nell'altra minuta da me pubblicata.

liberaliter conferant memores tum loci illius sanctitatis tum divini eloquii, quo pro caducis perpetua, pro terrenis coelestia iis promittuntur, qui etiam exiguum quidpiam egenis in Christi nomine fuerint elargiti. Hortamur vero etiam archiepiscopos, episcopos, abbates, parochos et reliquos omnes, quibus animarum cura incumbit ut in eo quod ad has ipsas litteras populo ostendendas eleemosynasque petendas et colligendas attinet pie faveant et opitulentur. Sed ne haec nostra hortatio in causa sit ut pietatis specie quaestus improbus subsequatur nolumus quenque excurso ab hoc die triennii spatio ad eleemosynam obtentu praesentium invitari.

Datum Romae apud S. P[etrum] anno incarnationis Dominice 1580, nonis ianuarii anno 9°.

M. Datarius (1) J. Brouhe (2)

Sec. Brev., vol. 73, f. 241. – All'inizio si legge il nome del Segretario dei Brevi *C. Glorierius.* – Questa deve essere la redazione definitiva dell'*hortatorium*, che da altra fonte ho pubblicato in *Orient. Christ. Periodica,* XV cit., 297 s.: qui è la data precisa.

b) GREGORIO XIII

[12. III. 1584]

Pro monasterio Montis Sinay in Arabia hortatorium pro restauratione.

Gregorius episcopus servus servorum Dei universis etc. Ea est apostolice sedis pietas etc. sollicitudo ut sicut universis disponente Domino preest ecclesiis ac cunctorum mater est generalis ita et in

(1) Matteo Cointerel (Contarelli), che verrà creato cardinale da Gregorio XIII il 12 dicembre 1583 e morirà il 29 novembre 1585, venendo seppellito a S. Luigi dei Francesi nella cappella di S. Matteo, da lui fondata, che il nepote Francesco C. fece decorare nobilmente ornandola anche con tre celebrate tele del Caravaggio (v. D'ARMAILHACQ, *L'église nationale de Saint Louis des Français à Rome*, Rome 1894, 150 ss.). V. su di lui A. CIACONIUS – A. OLDOINUS, *Vitae et res gestae Pontiff. et Cardinalium,* IV, Romae 1677, 96-99; VON PASTOR, *Storia* cit. ai luoghi notati nell'indice a p. 931.

(2) Uno degli scrittori dei Brevi, era di Bourges, morì il 18 novembre 1618 e fu sepolto a S. Tommaso in Parione, ove lo ricorda l'iscrizione data in FORCELLA, *op. cit.*, XIII, 499.

omnes pariter dilectionis sue gratiam effundat et charitatis brachiis amplexetur praesertim vero loca pia et sacra que longissime absunt et praecipuis donis atque mysteriis divinitus illustrata conspiciuntur. Sane Mons Synahy in Arabia quam eximia dignus sit veneratione ex eo constat quod ibi a Deo tradita sunt Moysi divine legis praecepta et deinde gloriosum beate Catharine virginis et martyris corpus ab angelis collocatum quod quidem longissimo iam tempore inter medios turcas et Arabes mirabilis eiusdem Dei consilio et opere adservatum est et a christianis hominibus pie ac devote visitatur. Ibidem vero ecclesia est ac monasterium et hospitale perantiquum in quo abbas et monachi vite innocentia ac religione conspicui sub sancti Basilii regula degunt piorumque eleemosinis in illa solitudine sustentantur. At cum ab Arabibus varias sepe molestias et vexationes sustineant et quemadmodum nuper dilectus filius frater Mercurius Sarandonus (1) monachus et procurator generalis dicti monasterii nobis exponi fecit quadam incursione eorumdem perfidorum Arabum monasterium ipsum omnino depredatum et spoliatum fuit ecclesia et bibliotega (sic) duntaxat exceptis illiusque monachi adeo vulneribus et contumeliis affecti extiterunt ut tandem dictum eorum monasterium deserere seque ad quemdam locum Iucro nuncupatum super Mare Rubrum a dicto monasterio quadraginta miliaribus distantem (2) conferre ibique per aliquot menses commorari coacti fuerint, dubitantes vero ne si dictum eorum monasterium diutius sic ut prefertur relictum remaneret prefati Arabes Mahumetani ecclesiam ipsam in eorum quam vocant moscheam usurparent ipsum monasterium a prefatis Arabibus ingenti pecuniarum summa sub fenore a mercatoribus christianis in illis partibus commorantibus mutuo accepta recuperarunt, quam nullo modo restituere nec eorum monasterium supellectibus (sic) instaurare sine Christi fidelium eleemosinis possunt. Nos igitur, preter subsidium, quod pro eodem monasterio contulimus (3), his etiam litteris illud duximus commendandum: Quam-

(1) Non trovo notizia di questo monaco nelle opere sul Sinai che ho citate nella mia nota nei cit. *Complementi*, 294. O sarà il Mercurio procuratore del monastero del breve 25 gennaio 1563 presso HOFMANN. 276-287?

(2) Non so quale località sul Mar Rosso sia qui indicata, che neanche il competentissimo U. MONNERET DE VILLARD è riuscito a identificare.

(3) Presso HOFMANN, *Sinai* cit., 283, n.º 23 è una lettera dell'11 aprile 1584 di Gregorio XIII al Nunzio di Napoli perchè paghi al monastero di S. Caterina per dieci anni 500 scudi ogni anno.

obrem maiori quo possumus animi affectu omnes et singulos ad quos he pervenerint littere hortamur in Domino ut memores tum loci illius sanctitatis tum divini eloquii quo pro caducis sempiterna, pro terrenis coelestia iis promittuntur qui etiam exiguum quidpiam in Christi nomine egentibus fuerint elargiti, eidem Mercurio viro septuagenario barba cana eaque promissa presentes quas exemplari aut imprimi prohibemus personaliter ostendenti pias suas in huiusmodi restaurationem et fulcimentum eleemosinas conferant, omnes vero patriarchas, archiepiscopos, episcopos, et alios ecclesiarum prelatos et rectores eorumque vicarios et verbi Dei predicatores hortamur in Domino ut ipsum Mercurium in suis quisque ecclesiis et etiam in ipsis concionibus apud populum quo poterunt auxilio iuvent quod cum fecerint statum habeant sese copiosum ab ipso Redemptore nostro retributionis premium feliciter adepturos sed ne pietatis specie questus impius consequatur, non intendimus quemquam, excurso proximi huius triennii spatio, ad eleemosinam obtentu presentium invitari. Datum Romae apud sanctum Petrum etc. 1583, quarto idus martii anno duodecimo.

L. Pro Datario (1) A. de Alexiis (2)

Sec. Brev., vol. 74, f. 159-160. — Anche qui, all'inizio si legge il nome di C. Grolier. — La data è secondo l'anno dell'Incarnazione e quindi l'*hortatorium* è del 12 marzo 1584. V. ora anche G. HOFMANN in *Orientalia Christ. Periodica*. XVII, 295, n. 1.

(1) Qui dev'esserci un errore; nel marzo 1583 era datario il Contarelli e non poteva quindi aversi un cardinale prodatario, come non v'era un porporato il cui nome di battesimo avesse l'iniziale L., salvo Lodovico Madruzzi (creato cardinale 26 febbraio 1561, † 2 Aprile 1600: v. G. VAN GULIK, C. EUBEL, L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III², Monasterii 1923, 39), che però non ebbe che fare colla dataria.

(2) Un altro degli scrittori ai Brevi, del quale però non ho trovato notizie.

II

Monasteri dell'Athos

a) Sisto V

[11. VIII. 1589]

Pro Daniele et aliis monachis. Hortatorium.

Sixtus episcopus servus servorum Dei universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem etc. Ex omnibus christianae charitatis officiis, quibus eterna salus per gratiam Dei comparatur illa Redemptori Nostro Iesu Christo maxime placere credimus per que infelices captivi a tetra impiorum servitute revocantur: horum enim plerique tempestive redemptionis expertes sive longa consuetudine sive acerbitate vite quam diris ibi cruciatibus conterunt, viam veritatis paulatim derelinquentes in infidelitatis errores denique prolabuntur. At quia tante multitudini qua continenter urgemur nequaquam per nos ipsos succurrere valeamus (sic), singulari erga illos misericordia commoti pia pro ipsis christianorum auxilia cogimur implorare. Nuper siquidem accepimus dilectos filios Danielem et Neophitum ac Damianum et Iosaphat nec non Gregorium monachos monasterii de Monte Santo ordinis Sancti Basilii dum ad quemdam locum littori maris vicinum pro eiusdem monasterii tractandis negotiis proficiscerentur adverso ausu [1] ab immanibus Turcis captos indeque Thessalonicam abductos fuisse imposito eis redemptionis pretio sexcentorum zecchinorum quod dictus Daniel ab eadem servitute liberatus relictis ibi Neophito Damiano ac Iosaphat nec non Gregorio predictis congerere non potest nisi pia fidelium benignitate iuvetur. Quare nos ad ipsorum captivorum salutem paterna charitate propensi omnes Christifideles quo possumus effectu hortamur in Domino et ab ipsis omni studio contendimus ut memores divini eloquii: *quod uni ex minimis meis fecistis mihi fecistis* [2] huius calamitatis et impendentis periculi commiserescentes pias suas in hniusmodi liberationem elemosinas pro cuiusque arbitrio et voluntate eidem Danieli viro qua-

[1] Sic ! ma dovrà essere « casu » come si legge nell'*hortatorium* di Innocenzo IX (qui sotto II. c.).

[2] Matth., XXV, 40.

draginta tres annos nato ingenti statura barba canescente presentes quas exemplari aut imprimi prohibemus personaliter ostendenti conferant, hortamur quoque in Domino omnes patriarchas, archiepiscopos, episcopos, abbates et alios prelatos ac parochialium et aliarum ecclesiarum rectores eorumque vicarios nec non verbi Dei concionatores ut in suis quisque ecclesiis missis et concionibus quo poterunt auxilio eundem Danielem ad populum adiuvent. Quod cum fecerint statutum habeant se copiosum ab ipso Redemptore nostro retributionis premium feliciter adepturos. Sed ne pietatis specie questus impius consequatur volumus presentes litteras ad triennium tantum ab illarum data computandum valere, nec intendimus quemquam excurso dicti triennii spatio ad eleemosinam obtentu earundem presentium invitari. Datum Romae in Monte Qnirinali anno incarnationis dominicae 1589 tertio idus augusti pontificatus nostri anni quinto.

E. card. pro Datario (1) F. Sellier (2)

Epistulae ad Principes, vol. 23, f. 152. — All'inizio si legge il nome del Segretario dei Brevi, M. Vestri Barbiani.

b) Sisto V

[28. III. 1590]

Pro Anthimo hieromonaco greco. Hortatorium.

Sixtus etc. universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Obsequium pium et Altissimo gratum toties impendere credimus quoties mentes Christi fidelium ad charitatis et misericordiae opera Christi pauperibus largienda propensius excitamus ut ipsis pauperibus subveniendo eterna valeant in celis retributione beari. Sane dilectus filius Anthimus hieromonachus natione Grecus abbas monasterii sanctorum Archangelorum Michaelis et Gabrielis in Monte Sancto alias Monte Atho ad littus Maris Egei in Thessalia ordinis sancti Basilii (3) nobis significavit

(1) Evangelista Pallotta (non Paleotto, come danno van Gulik, ecc., *Hierarchia* cit., 52), nato nel 1548, creato cardinale 18 dicembre 1587, † 22 agosto 1620: v. Ciaconius-Oldoinus, *op. cit.*, 179.

(2) Uno degli scrittori dei Brevi, di cui non ho notizie.

(3) Deve essere quello τοῦ Δοχειαρίου sul versante occidentale dell'Athos, che solo fra quei monasteri aveva per patrono l'arcangelo San Michele (Pl. de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du*

quod monasterium ipsum ad quod quamplures infelices captivi a tetra impiorum servitute revocati et infideles Turce qui postmodum a Turcica cecitate cooperante Domino ad catholicam fidem convertuntur ac quibus ad victum et vestitum necessaria pie ac charitative subministrantur continenter confugiunt gravi iugo et servitute Turcica in dies opprimitur crebrisque Turcarum excursionibus vastatur atque maximo rerum et bonorum egestate laborat eiusque delubrum ad cultum divinum requisitis caret, Nos qui praedictum Anthimum abbatem ad constantem erga sanctam Romanam ecclesiam reverentiam et devotionem paterno prosequimur affectu ad sublevandam eius dictique monasterii miseriam vos mente propensa omnes utriusque sexus Christifideles quo possumus affectu hortamur in Domino et ab ipsis omni studio contendimus ut memores — calamitatis et egestatis commiserantes pias suas in huiusmodi subventionibus elemosinas — eidem Anthimo viro quinquaginta quinque annos vel circa nato mediocri statura barba subnigra et facie rubicunda presentes — prelatos ac regularium locorum superiores necnon parrochialium — vicarios ac — concionibus eundem Anthimum abbatem quo poterunt auxilio ad populum adiuvent — adepturos. Sed ne pietatis fatie questus — invitari. Datum Romae in Monte Quirinali anno incarnationis dominice millesimo quinquagentesimo octuagesimo nono quinto kalendas aprilis pontificatus nostri anno quinto.

E. Card. pro datarius (1) F. Sellier (2)

Epist. ad. Princ., vol. 23, f. 139. Anche qui all'inizio è il nome del Vestri. — La linea [—] sta per identico testo nel documento precedente.

Mont Athos, ed. Desclée, 1908, 92 s). Nel 1628 il prete cattolico di rito greco Canachio Rossi avendolo visitato, scrisse: « Perveni ergo ad monasterium dictum Dochiarium, a Nicephoro Votaniate *archangelis dicatum* » (presso G. HOFMANN, *Athos e Roma*, in *Orientalia Christiana*, V, 1925, 127-184, p. 165). È poi dell'11 luglio 1593 l'*hortatorium* di Clemente VIII a favore di tre monaci bulgari « monasterii sanctorum archangelorum Michaelis et Gabrielis in Monte Sancto alias Monte Atho ad litus Maris Aegaei in Thessalia » (presso G. HOFMANN, *Rom und Athosklöster* cit., 17 s.).

(1) Il Pallotta del n°. II. a.

(2) Lo scrittore anche di II. a.

c) Innocenzo IX

[23. XII. 1591]

Innocentius episcopus etc. Universis etc. Ex omnibus etc. implorare Nuper siquidem — copiosum etc. recepturos. Sed ne pietatis specie etc. volumus — nec intendimus etc. invitari. Datum Romae apud S. Petrum anno incarnationis dominicae 1591 decimo kalendas ianuarii pontificatus nostri anno primo.

L. Datarius (1)

Epist. ad Princ., vol. 23, f. 59. È identico in tutto alla precedente di Sisto V dell'11 agosto 1589. La linea [—] significa quanto è anche nel documento precedente.

III.

Qui aggiungo altri quattro documenti trovati nei volumi degli *hortatoria*, che contribuiscono a far conoscere diversi rapporti fra Roma ed Orientali.

1.

Gregorio XIII per la liberazione di frati dell'Ordine di S. Paolo primo eremita.

[22. XII. 1572]

Hortatorium pro redemptione fratrum beati Pauli primi eremitae.

Gregorius episcopus etc. Universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem etc. Ex omnibus — implorare. Cum itaque dilecti filii prior et fratres domus sancti Iacobi prope et extra muros civitatis Hierosolimitanae ordinis fratrum beati Pauli primi eremitae (2) sub regula sancti Augustini degentium (sic !) a

(1) Lucio Sassi già vescovo di Ripatransone, nato nel 1522, penitenziere maggiore e fatto datario da Urbano VII, che pontificò soltanto dal 15 al 27 settembre 1590, occupando tale officio anche sotto i pontefici seguenti, creato cardinale il 17 settembre 1593, † 3 febbraio 1603 (Ciaconius–Oldoinus, *op. cit.*, 237 s.).

(2) Forse si tratta di una residenza Gerosolimitana della Congregazione degli Eremiti di S. Paolo primo eremita di Ungheria, fondata nel secolo XIII (v. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche*, I3, Paderborn 1933, 588 s.

Turcis in servitute durissima captivi detineantur imposito redemptionis preciso tricentoum cechinorum cupiatque dilectus filius Thomas Hierosolimitanus frater dictae domus eosdem priorem et fratres a servitute praedicta liberare, quod quidem facere nequit nisi christianorum elemosinis adiuvetur, Nos ad salutem captivorum huiusmodi paterna charitate propensi omnes et singulos utriusque sexus Christifideles ubilibet constitutos quo possumus affectu hortamur in Domino ut memores divini eloquii: *quod uni ex minimis istis fecistis* — pias suas in redemptionem captivorum praedictorum eleemosinas — dicto Thomae praesentes — conferant, quod cum fecerint — consequatur non intendimus quemquam excurso proximi huius triennii spatio ad elemosinam obtentu praesentium invitari. Datum Romae apud sanctum Prtrum anno Incarnationis Dominice 1572 duodecimo calendas ianuari pontificatus nostri anno primo.

M. Datarius (1) Ia. Gerber (2)

Epist. ad Princ., vol. 6, p. 25. — All'inizio il nome di C. Glorierius. — La linea [—] sta per identico testo nel documento precedente.

2.

Clemente VIII per la liberazione di un negoziante di Patmos.

[13. XI. 1592]

Pro Georgio Fraxonta ex insula Pathmos. Hortatorium.

Clemens etc. Universis etc. Salutem etc. Ex omnibus christianae charitatis etc. implorare. Nuper siquidem accepimus quod dilectus filius Georgius Fraxonta mercator ex insnla Pathmos cum diversis locis et provincijs mercaturam exerceret et ad locum de Focies (3) navi cum mercibus appulisset, ibi tunc existentes triginta tres christiani diversarum nationum et provinciarum, inter quos erat quaedam mulier cum quatuor filiis, in dicti Georgii navem

(1) Il Contarelli del n° I. a.

(2) Altro scrittore dei Brevi di cui non ho notizia.

(3) Forse l'antica Focea (Φώκαια) sul Golfo di Smirne (v. *Enciclopedia italiana*, XV, 576), ora Eski Fokià.

cupidi libertatis sese receperunt. Post idem Georgius pietate christiana motus benigne recepit conducturus eos in regionem liberam et ea de causa illos in navi occultavit, quod cum Turcis detectum fuisset dictus Georgius ab ipsis Turcis captus omnibusque bonis suis mobilibus privatus fuit et auxilio nonnullorum amicorum periculum mortis sibi imminens evitavit, sed in mulctam ducentorum et septuaginta quinque millium asprorum monetae illarum partium condemnatus extitit ex quibus dictus Georgius iam centum et quindecim mille persolvit, pro reliqua vero summa centum et sexaginta millium asprorum obsides dedit suam uxorem, matrem et socrum, quam quidem reliquam summam praedictus Georgius qui ad nos personaliter accessit suorum obsidum salutem ne enim propter feminei sexus imbecillitatem in aliquod fidei discrimen adducantur anxie procurans ob suam paupertatem congerere non valet nisi pia Christifidelium largitione adiuvetur. Quare nos ad ipsorum obsidum captivorum liberationem paterna charitate propensi — pias suas in huiusmodi redemptionem eleemosinas — voluntate eidem Georgio viro brevis staturae, corpore crasso, barba densa et nigra ac etatis quadraginta annorum vel circiter, digitum modicum manus dextrae semper tensum gerenti praesentes quas exemplari — quo poterunt auxilio eundem Georgium ad populum — volumus easdem praesentes ad triennium tantum ab earum data — invitari. Datum Rome apud S. Petrum anno Incarnationis dominicae 1592 idibus novembris anno primo.

L. Datarius (1) J. Brouhe (2)

Epist. ad. Princ., vol. 26, f. 317. — La linea [—] rappresenta il testo identico del formulario *Ex omnibus*. Sintatticamente non tutto corre. — Per l'*aspro*, che il *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, quinta impressione, I, Firenze 1863, 756, definisce «piccola moneta turca d'argento», v. E. Martinori, *La moneta*, Roma 1915, 17 s.

(1) Il Sassi di nº II. c.
(2) Il Brouhe di nº I. a.

3.

Clemente VIII per il monastero dei Greci a Gerusalemme.

[5. VII. 1597]

Pro Machario et Cyrillo ordinis S. Basilii in monasterio Grecorum Hierosolymitan.

Clemens episcopus servus servorum Dei etc. Universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem. Magnum Deo obsequium praestare non ambigimus cum Christi pauperes presertim sub suavis religionis iugo in partibus infidelium Altissimo famulantes in suis necessitatibus adiuvamus. Exponi siquidem nobis humiliter nuper fecerunt dilecti filii Macharius et Cyrillus ordinis sancti Basilii in monasterio Graecorum Hierosolimitan. professores (1) quod ad varias et assiduas persecutiones sibi et aliis mon[a]cis universorum monasteriorum eiusdem ordinis in illis partibus consistentium eorumque superiori patriarche nuncupato a Turcis illatas coacti fuerunt promittere et se obligare de solvendo ministris impii dictorum Turcarum tyranni summam viginti quatuor millium zecchinorum, quam quidem summam licet omnia bona et iocalia dictorum monasteriorum et ecclesiarum eorumdem pignoraverint nullatenus congerere potuerunt

(1) Quale monastero dei Greci a Gerusalemme ? Il P. Hofmann, che si riferisce a questo documento in *Orientalia Christ.*, XX (1930), 148 s., propende a identificarlo con quello di S. Saba, sul quale trovo nel vol. 79 delle *Lettere di Principi*, f. 20 una lettera in greco, edita dal P. Hofmann in *Proche-Orient Chrétien*, I (1951), 318-325, munita di due sigilli in inchiostro nero e d'un terzo, identico, sotto carta, che è data tradotta in latino in *Lettere di Particolari*, vol. 30, f. 17, con a f. 18 la sottoscrizione « Praepositus presens magni Cenobij sancti et Deiferi Patris nostri Sabe inter sanctos recensiti Dionisius monachus sacerdos, et universa Congregatio ». È in data della « Santa Città di Gerusalemme » 8 aprile 1655. È un entusiastico inno di esaltazione del Romano Pontefice, che era stato allora eletto (ed era Fabio Chigi elevato al trono papale il 7 aprile di quell'anno), al quale vengono mandati tre monaci Anania, Macario, Cirillo, per averne un annuo contributo a favore dei frati ed anche un aiuto per rinnovare la già bella basilica e il convento del santo Padre Saba. Se la data della lettera è d'un sol giorno posteriore a quella dell'elezione del novello Pontefice, si tenga presente che in Oriente fin dal 1582 colla riforma gregoriana del Calendario si era in ritardo sugli occidentali di 10 giorni.

unde coguntur dictas ecclesias et monasteria in Terra Sancta et Hierosolymorum civitate existentia relinquere et ab illis partibus aufugere nisi piis Christifidelium elemosinis adiuventur. Quare nos ad dictorum religiosorum salutem, et quietem ac eorumdem monasteriorum et ecclesiarum conservationem paterna charitate propensi omnes Christifideles— fecistis, huic necessitati et impedimenti (sic ! per « impendentis ») periculo commiserescentes pias suas in huiusmodi subventionem eleemosinas pro cuiuscumque arbitrio et voluntate eisdem Machario parvae statuere (sic ! per « stature «) et sexagenario, ac Cyrillo etatis vigintiquinque circiter annorum et iustae staturae viris vel eorum alteri presentibus (sic ! per « praesentes »), quas exemplari aut imprimi prohibemus personaliter ostendentibus seu ostendendi (sic) conferant. Hortamur — ac Verbi Dei praedicatores — quo poterunt favore et auxilio eosdem monachos apud populum adiuvent et illi commendent — volumus praesentes ad biennium tantum ab eorum data computandum valere nec intendimus quemquam excurso proximo huius biennii spatio ad eleemosinam obtentu earundem praesentium invitari. Datum Romae apud Sanctam Mariam Maiorem anno Incarnationis Dominicae millesimo quingentesimo nonagesimo septimo tertio nonas iulii pontificatus nostri anno 6°.

L. Card. Prodatarius (1) A. de Alexiis (2)

Epist. ad Princ., vol. 26, f. 152. — All'inizio il nome del Vestri. — Anche qui ho posto la linea (—) per il testo identico negli altri documenti.

4.

URBANO VIII AI MONACI DELLE ISOLE STROFADI.

[28. III. 1624]

Dilectis filiis monachis in insula Strophada (3) commorantibus.

Obedientiam detulerant per abbatem Partenium et seniorem Gabrielem interpretes gratulationis ob Pontificem maximum.

(1) Il Sassi: v. n° II. c.

(2) Vedi a n° I. b.

(3) I due isolotti nel Mar Ionio al sud dell'isola di Zante, detti anche Strivali, noti pel mito delle Arpie: v. la PAULY's-WISSOWA *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, zweite, Reihe VII, Stuttgart 1931, 374-376; *Enciclopedia italiana*. XXXII, 886.

Urbanus VIII

Dilecti filii salutem etc. Scopulus iste maritimis fluctibus obsessus, ubi rapacia quondam monstra stabulari mendax vetustas fabulabatur, adeo nunc sanctorum operum ubertate florere dicitur, ut arx poenitentiae et paradisus Domini nuncupari possit. Gloria Libani et decor Carmeli datus est ei, ubi vos a coeterorum hominum contagione secreti et gloriantes in Cruce Domini Nostri Iesu Christi triumphale divi Basilii vexillum sequimini et contra principem tenebrarum militatis. Arma lucis deponere nunquam debetis inferis legionibus formidolosa. Ea vero sunt orationes, ieiunia, coeteraque pietatis officia quae aditum mortalibus in hoc miseriarum carcere laborantibus patefaciunt ad principatus beatitudinis sempiternae. Id autem cum vos continenter facere acceperimus, vix dici potest qua paterna vos charitate complectamur. Quare libentissime excepimus obedientiam quam vestro nomine nobis detulerunt dilecti filii abbas Parthenius et senior Gabriel gratulationis vestrae interpretes et observantiae testes. Affulgebit cordibus vestris sol iustitiae oriens ex alto, si Romanam Ecclesiam tamquam christiani orbis parentem et orthodoxae fidei magistram venerabimini. Hic enim est fons aquae vivae salientis in vitam aeternam, hinc haurire potestis aquas cum gaudio de fontibus Salvatoris. Vos ergo scientiam salutis edoctos et ad apostolicos pedes procumbentes amantissime complectimur et pontificio patrocinio tuebimur: Vestrum erit Nobis sub coelesti onere laborantibus accuratissimis precibus Divina auxilia parare ut Pontificatus noster christianae Reipublicae gaudium et generis humani tutela habeatur. Quod a vestra pietate solatium et subsidium dum expectamus apostolicam benedictionem etc. die 28 martii MDCXXIIII pontificatus etc. primo.

Epist. ad Princ., vol. 38, f. 61.

APPENDICE I.

Il 26 aprile 1681 Innocenzo XI scriveva a Niceforo ieromonaco ed abbate del monastero di S. Gioavanni Evangelista nell'isola di Patmo [1] di avere ricevuto i due monaci inviatigli a nome di tutta l'isola per abiurare gli errori ed aderire alla Santa Sede, di abbracciarli tutti *in Domino* « nullam, quae se dederit, occasionem dimissuri testandi re ipsa vobis propensam Nostram erga vos voluntatem » e di non omettere quanto a pirati, dai quali avevano sofferto ostilità, nulla « quo vestrae incolumitati consulamus ». La lettera in latino dell'abbate Niceforo al Papa, alla quale faccio precedere un breve sunto in italiano, l'uno e l'altra dell'agosto 1680 offerti in copia contemporanea da un manoscritto dell'Archivio Vaticano, fanno ben conoscere lo svolgimento dei fatti, che non mi risultano da altre fonti.

a)

Beatissimo Padre

Niceforo ieromonaco Abbate del Monasterio di S. Giovanni Apostolo, et Evangelista nell'isola di Patmos, assieme con il resto del Clero, e tutti gl'altri habitanti nella medesima Isola, hanno spedito l'Abbate Niceforo, et il Padre Callinico Cordoglim ad effetto d'abbracciare la fede cattolica, unirsi con la Santa Chiesa Romana, e riconoscere, et adorare V. Santità per loro supremo capo, e Pastore. E sodisfacendo a quest'atto di somma veneratione, et obedienza espongono a' piedi della Santità Vostra le estreme loro calamità, venendo spogliati, e mal trattati, non tanto da quelli, ch'obediscono al Turco, come da quelli, che fanno professione di cattolici, e servono a Prencipi Christiani, poichè nello spopolar l'Isola, calpestare le cose profane, e sacre, commettono enormissimi latrocinij, e rapine. Come ultimamente ha fatto un tal cognominato Bianco con Bandiera di Messina, in compagnia d'Antonio

[1] INNOCENTII PP. XI *Epistolae ad Principes annis I-V, edente* P. Fr. IOACHIM IOSEPH BERTHIER, I, Romae 1890, 411, nº MLXVIII; HOFMANN, *Patmos und Rom* cit., 66 s. (ove si corregga in « XXVI » la data « XXIV » aprile).

Curi calabrese, et un tal Trichia con nave di Savoya togliendo violentemente le loro povere sostanze, saccheggiando un Monasterio di Vergini, col privarle fino delle cose necessarie al sostentamento della propria vita, e metter mano alli vasi sacri, e spogliare i medesimi Altari, oltre all'haver tenuto carcerato l'Abbate, lasciato poi per il prezzo di scudi 100. Pertanto li medesimi inviati, a nome del Clero e Popoli suddetti prostrati a' suoi santissimi piedi, La supplicano degnarsi di confermarli le Bolle loro concesse dalla santa memoria di Pio 2°, et Urbano 8° Predecessori della Santità Vostra, a fine di metter freno con le scommuniche, e pene spirituali, all'insolenza de' Corsari, e rendere preservate con questo remedio le loro Persone, e Monasterij. In'oltre supplicano V. Santità restar servita di far sapere a' Prencipi Christiani, che danno fuori bandiera di corso, di proibire, con ogni rigore possibile, simili depredationi, acciochè quei poveri Christiani possano sempre più benedire la sua Paterna carità, e pregar Dio per la lunga conservatione della Santità Vostra.

Lettere di Particolari, vol. 60, f. 598.

b)

Sanctissime ac Beatissime Pater ac Domine

Animo celeri, amore summo, unanimique consensu Monachi Presbyteri, Diaconi, Clerici reliquusque ([1]) huius Insulae Patmi adsumus hic, ut Apostolicam Sanctitatem tuam congruis honoribus humilitate debita revereamur, utque nosmetipsos ditioni, umbraeque Sanctae Catholicae, et Apostolicae Ecclesiae redigamus, adorantes te, ac tibi uni obtemperantes, qui primus Pastor ipsius existis Catholicam post hac fidem amplexi. Attamen propter assidua incommoda, quibus animi nostri torquentur, et quae (forsitan quia a Sanctitatis Tuae obedientia, atque submissione procul, nescio quo pacto recessimus) iam pati cogimur Abbas s[c]ilicet Nicephorus, et Monachi omnes sacri, et realis huius Templi S. Apostoli, et Evangelistae Ioannis, quod situm est in Insula hac Patmi, in qua Dilectus ille Discipulus, qui et pectus Christi habere meruit pro cervicali, Sacrum, ac Divinum Evangelium conscripsit, sublimis inde mente divinam vidit Apocalypsim, et supernaturalia illa edoc-

([1]) Mancherà «populus».

tus Misteria mortem obivit. Ob has inquam, calamitates nunquam satis deplorandas fatemur nos omnes Sanctitatis Tuae humiles servi, quod non solum infelices vocari possumus eo quod rigidae crudelitati, et Agarenorum ineluctabili iugo subiaceamus, qui nos extrema quaeque pati, atque experiri cogunt, verum etiam quia nosmetipsos contemptos, spogliatosque conspicimus, non ab ijs qui Turcae obtemperant, sed (quod turpius est, et lacrimis dignius) ab ijs qui et se Catholicos esse profitentur, et Christianis obediunt Regibus. Hi sepe nostram Insulam depopulantes, et clades olim a deterimo illo, et communi Christianorum hoste illatas assidue renovantes, sacris omnibus, atque profanis pessumdatis, impietate summa inexplicabili libidine, in nos, et in nostra Monasteria saeviunt, turpissima latrocinia, atque rapinas exercentes, ut et nuper accidit, cum demum ibi incursione triplici tres piratae prosilientes una navi, ac duabus biremibus, quarum una sub Navarcho N. agnomento Bianco Mesanensi signo, altera vero Antonij agnomento Curi Calabri, adde his, et navem alteram Savonensem sub Navarco N. cognomento Trichia, qui non solum exiguas nostras opes furore summo diripuere; verum etiam (quod nefandum est) ad ipsa etiam sacra nefarias manus conijcere non dubitarunt, expoliantes prorsus sacra Altaria, Calices, Patenas, Sacra denique Vasa horrendo sacrilegio rapientes. Quin etiam Abbatem ipsum Sanctae Speluncae constrictum vinculis in carcere detinentes, quem postmodum centum nummorum praecio vendiderunt potius, quam dimiserunt. Utque furorem latius dilatarent per vim, et impetum ad Monasterium quoddam Monacharum Virginum latronum non more hostium irruentes, ea que necessaria vitae substentandae comparaverant subsidia non sine plus quam ferali crudelitate abstulerint. Res certe est quae Dei furorem provocare possit, non est Beatitudinis Tuae zelum misericordissime Pater. Quamobrem nos, Abbas s[c]ilicet, et caeteri omnes nostri Monasterij Monachi de nostro cetu consensu etiam huius nostrae Insulae Primatum, duos Monachos ad Sanctitatem Tuam mittere decrevimus, Reverendum s[c]ilicet Nicephorum Priorem huius Monasterij Abbatem, et Patrem Callinicum agnomento Condoglim praesentium litterarum latores, qui caeterorum omnium huius Insulae Incolarum explentes munera flexis genibus, et ad Sanctos tuos pedes provoluti, communia vota, vocesque deponant, adeo ut quidquid de duobus fuerit dictum, totius huiusce Populi Vicarium credas, per duos enim hos obsequiosa Patmos ad Sanctitatis Tuae pedes prosternitur, hoc, quam libenter

nos, ac Populus omnis peregissemus, nisi nobis quidem Monasterij nostri, et sacri Apocalypsis templi cura obstaret, Populo vero timor mancipante libertatis ob faedam hanc pyratarum colluvionem, praesertim plorandae huic temporis tempestati et caetera Urbis negotia. Horum igitur curae committimus, ut coram Beatitudini Tuae debita faciant, orentque ut gratias, decreta, ac privilegia, quae nobis Beati Pontifices Antecessores Tui Pius s[c]ilicet II, et Urbanus VIII fel[icis] record[ationis] clementissime contulerunt, Sanctitas quoque Tua concedat, renovet, corroboret, et decretis expressioribus et sollidioribus Antecessorum Tuorum (quippe qui potes) confirmes, ut istorum post hac robore perclusa, perfractaque pyratarum insolentia, nos cum nostris Monasterijs incolumes esse possimus utque nulla in posterum horum incursio officere possit. Praecamur itaque Paternam Tuam erga omnes vigilantiam, ut Reges illos, ac Principes, quorum sub signo supradicti pyrate, et alij quicumque res nostras predantur Apostolica Tua auctoritate admoneas, ut huiusmodi praedas impediant, et caetera scelera utque nos etiam miserandi iniurijs tot, ac latrocinijs liberemur. Praecamur amantissime Parens propitias fletibus nostris aures commoda, moveant viscera benignitatis Tuae lacrimae, quas in dies singulos effundere nunquam desivimus. Moveant Patrem filiarum voces, Virginum s[c]ilicet devotarum Deo, vitaeque monasticae conditionem amplexae, quarum etiam in Coenobijs scelesti latrones immanitate maxima irruentes (ne ulterius pias aures defatigemus) ipsa etiam necessaria vitae subsidia rapuere. His certe nos iuncti Deum optimum maximum assidue precabimur, ut te Patrem nostrum Amantissimum incolumen semper ad plura temporis lustra perducat, ut dignissimum Ovilis sui Archipastorem in decus, et gloriam sanctae Suae Catholicae, et Apostolicae Ecclesiae. Amen.

Datum in Monasterio Sanctae Apocalypsis S. Apostoli, et Evangelistae Ioannis in Insula Patmi Anno millesimo, sexcentesimo octuagesimo Mense Augusti.

Sanctitatis, ac Beatitudinis Tuae

Inutilis minimusque subservus Niceforus Ieromonachus, et Abbas Sancti Monasterij Ioannis Apostoli, et Evangelistae.

Lettere di Particolari, vol. 60, ff. 599, 600, 603: a f. 605' è notato: « agosto 1680. L'Abbate del Monasterio di S. Giovanni Apostolo nell'Isola di Patmo ».

APPENDICE II.

Il monastero di Chilandar sull'Athos a Paolo V.

[13. IV. 1618]

Anche prima che la Congregazione di Propaganda nel 1626 si occupasse dei monasteri dell'Athos ([1]) un Minore Conventuale di Cattaro di passaggio per divozione per quei paraggi potè comunicare a Roma le buone disposizioni verso l'unione del monastero τοῦ Χιλανδαρίου eretto alla fine del secolo XII dal padre del santo nazionale dei Serbi Saba ([2]), e invocarne la protezione. Eccone la lettera autografa coi suoi difetti ortografici. Debbo al Dr. Ciro Giannelli della Biblioteca Vaticana la decifrazione della firma del *guardiano* Ilarione e la descrizione del sigillo del monastero.

Santissimo et Beatissimo Padre et Pastore universale,

Sono molti anni, che noi ardemo nel grandissimo desiderio di unirsi sotto l'ombra della sua santissima protettione, come hanno fatto li nostri precessori, ma il nemico del'human genere per mezzo della tiranide Turchesca non c'ha fatto questo nostro buon affetto, et proponimento effettuare, non ostante, che più volte habbiamo inviato alli suoi santissimi piedi molti di nostri Padri, li quali, ò per longhissimi, et fattigosissimi viaggi, hanno reso il spirito al Signore, overo per la predetta tiranide ritornati adietro. Hora havendo lo S[pirito] S[anto] inspirato il Rev. Padre Gregorio Peascinovich, et don Meletio di venirsene a cotesta volta, posposto ogni timor, et fatica, tutti unitamente li mandiamo pro-

([1]) G. Hofmann, *Athos e Roma* cit.

([2]) Sul versante orientale dell'Athos, fondato nel secolo IX « aux frais d'Etienne Némania, grand-joupan de Servie » (V. Langlois, *Le Mont Athos, et ses monastères*, Paris 1867, 22). V. la riproduzione del monastero in de Meester, *Voyage* cit., 275 (anche per l'articolo sull'Athos di G. Hofmann in *Lexikon für Theologie und Kirche* del Buchberger, I, Freiburg i. Br., 1930, 776), e del cortile del medesimo nell'articolo dello stesso autore in *Enciclopedia Cattolica*, II, 301, e vedine le illustrazioni in F. Perilla, *Il Monte Athos. La Storia. I monasteri. Le opere d'arte. Le Biblioteche*. Parigi 1927, che dedica al monastero di C. « il più prezioso gioiello d'arte bizantina che sia all'Athos » le pagine 172-174.

strati sopra la faccia della madre terra a pregare Vostra Santità ci voglia ricever sott'ombra et sua santa obedientia come li suoi precessori buona memoria hanno per il passato con i nostri P.P. (= Padri) fatto. In oltre la preghiamo che si riccordi delli suoi humilissimi figli, et non lasciargli sotto quella tiranide perire, ma socorer nelle nostre calamitose necessità, et tribulationi, come appieno per la bocca del predetto Padre Vostra Beatitudine intenderà [e ritor]ni a questa volta con la sua santissima, et plenaria beneditione, la quale staremo [... com]e (1) li figli d'Israel, nel tempo delle loro tribulationi nel deserto [nel de]serto (1) di questo monte, per l'universale consolatione, et salute nostra, che gli promettiamo come humilissimi figlioli l'obedientia con perpettuare nelle nostre deboli orationi à pregar S[ua] D[ivina] Maestà che gli dia forza e vigore à poter resister in questo procelloso, et tempestoso Mare, per poter condur nel fido porto di salute la Navicella di santa et ortodoxa Madre Chiesa.

Molte altre cose gli haveressimo scritto, che stan nel interno nostro, ma non vi è da tanto ne carta, ne tan puoco penna, che possi explicare. Et se Iddio benedetto non conduceva (2) l'infrascritto Padre non sapressimo come in altra maniera havessimo possuto fare, se non havessimo in materno linguaggio scritto che per il fine humilmente prostrati in terra gli bacciamo li santi piedi. Di Monte Santo del Convento di Santa Maria li 13 Aprile 1618.

Di V[ostra] Beatitudine humilissimi servi et figlioli

Don Ilarion con tutti i fratelli del ordine di S. Basilio.

sigillo (3)

понізніи вьрдиа́нъ | Ӥлариѡнъ съ братіамі | наиманше слуге вьше | с(ве)т(и)не

(L'umile guardiano Ilarione con i fratelli, minimi servi di Vostra Santità).

Io frat'Antonio Cataleasij [?] da Catt.° Minore Conventuale di S. Francesco indegno et inattile servo di S[ua] S[antità] scrissi a nome di tutti li Padri di Monte Santo ritrovandomi per passaggio et mia devotione.

(1) Lacune dovute a uno strappo nella carta, che supplisco per congetture.

(2) Segue, cancellato, un secondo « non conduceva ».

(3) Il sigillo rappresenta la Presentazione al Tempio della SS. Madre di Dio, alla quale è dedicata la chiesa principale del Monastero serbo di Chilandar. In mezzo e al disopra delle due figure principali, Zaccaria

a tergo:

Al Santissimo et Beatissimo Padre et Universale Pastore P.P. Paolo V.

Roma

Lettere di Particolari, vol. 9, f. 261 (già 131).

Angelo Mercati

---

e San Gioacchino, si legge вьв(єд)єннє (sic, l. вьв(єд)єннє; l'incisore confondeva le due lettere н e н, cf. sotto) = *Introductio*, Εἴσοδος.

L'iscrizione che corre intorno alla scena della Presentazione dice: ✠ сна (l. сна) пєч(а)т(ь) Хиландарьска вьвєдєнꙗ прѣс(вє)тыє б(огородн)цє ижє в с(вє)тѡ (l'ultima lettera è incertissima: ci si attenderebbe с(вє)таа ≐ ἅγια = sancta) с(вє)тыхь, ossia: Questo (è) il sigillo di Chilandar, dell'Introduzione della SS.ma Genitrice di Dio nel Santo dei Santi.

Quaestiones Cyrillo-Methodianae

I. De carceribus s. Methodii. – II. Sapientia divina et honores praeaviti. – III. Acedia, segnities, certamen. – IV. Doctor. – V. Lumen ad lumen. – VI. De authentia epistolae « Gloria in excelsis Deo ». – VII. De monumento II Frisingensi.

I.

De carceribus S. Methodii

Vita Methodii palaeoslavica c. IX. narrat s. Methodium ab episcopis germanicis in Sueviam relegatum ibique annos duos et dimidium detentum esse. Locus vel regio carceris sive exilii non satis accurate memoratur. In epistolis papae Ioannis VIII a. 873 custodia et exilium s. Methodii fusius describuntur (1). Ex illis variae hypotheses de carceribus ac de exilio deduci possunt. De hac quaestione historici germanici tempore recentiore multum disputant. Opiniones varias exponit doctor A. Ziegler in dissertatione « Der Slawenapostel Methodius im Schwabenlande » (2).

Plures scriptores germanici defendunt hypothesim Methodium Frisingae in custodia detentum fuisse. M.Heuwieser proposuit opinionem Methodium in monasterio Niederaltaich dioecesis passaviensis in custodia servatum fuisse (3).

Abbreviationes: VC – Vita Constantini (palaeoslavica); VM – Vita Methodii (palaeoslavica); VC4 – caput IV Vitae Constantini; OChP – Orientalia Christiana Periodica; AAV – Acta Academiae Velehradensis.

(1) Epistolae saepius editae sunt, e. gr. *Mon. Germ. Hist.* Ep. VII, 1, 283-287; TEODOROV-BALAN, *Kiril i Metodi* II (1934) 215-218; AAV 1941, 41-43.

(2) In libro: *Dillingen und Schwaben* (1949) 169-189.

(3) M. HEUWIESER, *Geschichte des Bistums Passau*. I (1939), 162.

Ziegler autem ait nomen *Suevia* (Schwaben), quod in VM c. IX memoratur, sensu stricto interpretandum atque a *Bavaria* (ubi Frisinga et Passavia sitae sunt) distinguendum esse. Ideo censet Methodium in monasterium Ellwangen in Suevia propria dicta relegatum fuisse. Doctor J. Oswald recentissime rursus opinionem de monasterio Niederaltaich contra Ziegler defendit ([1]).

Professor A. Ziegler comiter me rogavit, ut meam opinionem de hac quaestione ac de ipsius hypothesi dicam. In dissertatione supra memorata e meo articulo de ss. Cyrillo et Methodio in *Irénikon* (Mai 1927) concludit mea opinione s. Methodium in quodam monasterio dioecesis passaviensis custoditum fuisse. At ille brevis articulus minus accurate in linguam gallicam versus est; ideo illam opinionem vix in me recipere possum. In libro de Cocel principe Pannoniae ([2]) ex epistolis Ioannis VIII episcopis Hermanrico et Annoni deducebam s. Methodium probabiliter non solum in dioecesi passaviensi, sed postea etiam in frisingensi in custodia fuisse. Hac opinione nequaquam excluditur exilium Methodii in Suevia proprie dicta. His praemissis iam ad hypothesim doctoris Ziegler transeamus.

A. Ziegler ex epistolis Ioannis VIII perite deducit Hermanricum auctorem fuisse insectationum et iniuriarum s. Methodio illatarum: Methodium ab eo in carcere et exilio detentum esse. At carcerem, vexationes contumeliasque Methodio illatas e finibus dioecesis passaviensis excludere videtur. Minime neganda est opinio doctoris Ziegler vexationes Methodio ante et infra consessum iudicii Ratisbonae inflictas esse. Huc certe pertinent, quae in instructione, data episcopo Paulo (anconitano), legato Ioannis VIII, de colaphis Methodio inflictis et quae de tentata percussione flagello equino in epistola ad Hermanricum dicuntur. Sed verba epistolae Ioannis VIII: « carceralibus poenis afficiens et sub divò diutius acerrima hiemis et nimborum immanitate castigans » nec ad Ratisbonam nec ad exilium in Suevia restringenda sunt. Hisce probabiliter vituperantur, quae episcopus Hermanricus intra fines suae dioecesis commisit.

Ad hanc quaestionem solvendam ratio habenda est circumstantiarum geographicarum et canonicarum. Methodius a. 870 epi-

([1]) *War Kloster Ellwangen der Verbannungsort des Slawenapostels Methodius? Münchener Theol. Zeitschrift* 1951, 316-318.

([2]) *Slovenski knez Kocelj* (1938) 123 s.

scopus Pannoniae et Moraviae constitutus est. Pannonia usque ad a. 870 iam definitive archiepiscopo salisburgensi subdita erat. Moravia, utpote terra missionum, canonice nondum definita erat, attamen usque ad a. 863 episcopus passaviensis eam administrabat. Archiepiscopus salisburgensis et episcopus passaviensis iura sua a Methodio laesa esse censebant. Rastislaus, qui Moraviam a dominio regis Germaniae et episcopi passaviensis liberare tentabat, eodem anno a Germanis captus et relegatus erat. Exercitus Germanorum Moraviam occupavit. Methodius nihilominus in Moraviam venit, ut suam dioecesim occuparet et administraret. Sed episcopi Hermanricus et Anno (1) a militibus adiuti Methodium vi captivum ad comitia regis Germaniae Ratisbonam traxerunt (2). In via per fines dioecesis passaviensis pertransibant ibique probabiliter saltem brevi temporis spatio manserunt. Item post damnationem Methodii intra fines passavienses redire potuerunt. Monasterium Niederaltaich fere in media via inter Passaviam et Ratisbonam situm est. Igitur aptam occasionem praebebat manendo et quiescendo aetate autumnali et hiemali, quae in epistola Pontificis memoratur. Igitur hypothesis de carcere et afflictationibus s. Methodii in illo monasterio fundamento non caret (3).

Epistola ad Hermanricum ordinem temporis eius facinorum indicare videtur: « Methodium carceralibus poenis afficiens et sub

(1) Ex modo, quo ius archiepiscopi saliburgensis in *Conversione Bag. et Carant.* contra Methodium defenditur, et e contextu historico concludo Adalvinum non tam bellicosum et violentum fuisse sicut Hermanricum et Annonem.

Fragmentum epistolae R. P. ad Adalvinum a. 873 longe differt ab epistolis ad Hermanricum et Annonem. Papa eum graviter, at non acriter alloquitur, se fere excusans: « Ne mireris, quia diximus, te agente sedem a fratre nostro Methodio recipiendam, quia profecto dignum est, ut tu, qui fuisti eius auctor deiectionis, sis officii commissi causa receptionis ». Eum auctorem deiectionis tantum dicit, non vero afflictionum sicut Annonem. *Auctor* deiectionis s. Methodii idcirco fuit, quia bona fide censebat vetusta iura dioecesis salisburgensis in Pannonia laesa esse, dum Hermanricus, talem causam interponere nequiens, ad funestam violentiam descendit.

(2) Dr. Ziegler scribit Methodium in Pannonia captum esse, quod cum VM9 componi non potest. Id alio loco exactius ostendam.

(3) Doctor Ziegler putat verba « colaphis affligentes » idem significare ac tentata « percussio flagello equino »; sed haec opinio cum contextu et cum lexico linguae latinae componi non potest.

divo diutius acerrima hiemis et nimborum immanitate castigans..., et adeo in insaniam veniens, ut in episcoporum consilium tractum equino flagello percuteres, nisi prohiberetur ab aliis ». Hermanricus itaque Methodium vi comprehendit (in Moravia, quam sibi usurpabat), in itinere Ratisbonam eum in propria dioecesi « diutius poenis carceralibus affligebat » atque illum Ratisbonam traxit. Anno Hermanricum ad violentiam instigabat, ipsi ut « proprius s. Petri homo » adiumentum promittens ad facinus coram papa celandum. Hoc sensu merito instigator et *auctor* afflictionum dicitur.

Mansio et carcer Methodii Frisingae minus probari potest, attamen nec excludi potest. Doctor Ziegler quidem censet ex epistola Pontificis ad Annonem custodiam s. Methodii in dioecesi frisingensi minime sequi. Sed doctus auctor non satis attendit ad propositionem: « Methodium... tyrannice magis quam canonice tractans nec *presbyterorum, qui penes te reperti sunt,* iudicasti dignum consensu (forsan: consessu) ». Anno, qui tantas partes habuit in afflictationibus Ratisbonae et in confinibus Passaviae s. Methodio illatis, sane Hermanricum non deseruit in laboribus, ut Methodius caute in locum exilii perduceretur. Via in exilium apte per dioecesim frisingensem ducebat, ubi Anno s. Methodio triste praebuit hospitium, prout supra ex epistola Ioannis VIII deprompsi.

Sane caute agendum erat, ne summus Pontifex pondere suae auctoritatis interveniret. Hermanricus potentem invenit adiutorem in Annone, qui in epistola Pontificis «proprius s. Petri homo.. ut patrimonii (s. Petri) in Germania siti curam gereret » dicitur, qui causam tam gravem papae nuntiare debuisset. At crimini complex factus in hac causa pergravi celanda, fidelissimus socius Hermanrici fuit.

Clarissimus Ziegler acute observavit in VM c. IX agi de exilio in regione longe distante. Eius rationibus addo hoc etiam ipso verbo palaeoslavico *zaslati* (*zaslavše* est participium perfecti activum) et contextu significari, ad quae philologi et historici slavici non satis attenderunt. Verbum palaeoslav. *zaslati* enim significat *mittere* in locum longe distantem; talem significationem hoc verbum hodie adhuc in lingua russica habet. Textus palaeoslavicus praegnanter *relegationem in regionem longe distantem* significat, probabiliter extra confines dioecesium, quarum episcopi

Methodium affligebant. Verba « relegaverunt in Sueviam » igitur Sueviam proprie dictam denotare videntur.

Doctor Ziegler apte affert Methodium ideo in regionem longiquam relegatum esse, ut fuga eius atque aditus ad eum quam maxime impedirentur. Non neglegendum est s. Methodium praeter Pontificem romanum etiam alium protectorem habuisse, nempe comitem Cocel, principem Pannoniae, qui quidem non princeps sui iuris, sed comes (Markgraf) regis Germaniae erat, attamen a. 866-873 ob rerum circumstantias fere independer regnabat. Inde ab a. 870 frequens litterarum commercium cum papa habebat, prout e VM c. VIII et ex duabus epistolis Ioannis VIII patet. Princeps pius, benefactor ecclesiarum frisingensium et salisburgensium, inter presbyteros ac monachos utriusque dioecesis amicos sociosque inveniri potuit. Princeps generosus ac magnanimus omnem movit lapidem, ut s. Methodium liberaret. Postquam Methodius a. 873 ab episcopo Paulo, legato apostolicae sedis, liberatus est, adversarii s. Methodii principem Cocelem acerbe monebant: « Si hunc retines apud te, haud bene te absolves a nobis » (VM X). Ergo non fugit eos, quantas partes magnanimus comes in conatibus pro s. Methodio habuerit. Methodius insuper in Pannonia et Moravia non paucos fideles discipulos habuit.

Inde intelligi potest veritas verborum Ioannis VIII de Methodio, « apostolicam sedem per ipsum triennium plurimis missis et epistolis proclamante », in instructione data legato Paulo episcopo. In eadem instructione memoratur unus ex his missis, monachus Lazarus, quem adversarii s. Methodii saeve percusserunt.

Supra laudati historici germanici tristissimam nubilamque causam s. Methodii non parum illustrarunt. Attamen quaestio, nondum sat explorata, retractanda erit, attentiore ratione habita fontium latinorum et slavicorum [1].

[1] A. Ziegler de hac quaestione dissertationem parat, in qua nonnulla errata et minus accurata, in supra laudato articulo occurentia, emendare poterit.

II.

Sapientia divina et honores praeaviti

Constantinus–Cyrillus iam aetate puerili, Sapientiam divinam sibi sponsam eligendo, votum castitatis cum ardenti discendi studio conexuit. Veraciter *philosophus*, i. e. Sapientiae amator, tempore studiorum in academia aulae Constantinopolitanae subtilius perspexit proprium obiectum cultus Sapientiae divinae (Hagia Sophia) in traditione christiana orientali esse Verbum incarnatum, Sapientiam divinam incarnatam, vel aliis verbis immaculatam naturam humanam, a Filio Dei assumptam. Tali natura humana, in ordinem supernaturalem elevata imaginemque Dei resplendente, proavus noster Adam ante peccatum originale ornatus erat. Iuvenis Cyrillus nuptias divitiis honoribusque sociatas, a Theoktisto, cancellario aulae byzantinae oblatas, recusavit gravibus verbis (VC 4), quibus votum castitatis amorque exclusivus Sapientiae divinae aequiparatur studio honorum praeavitorum: « Mihi autem doctrina (philosophia) nihil maius est, qua scientiam colligere et avitos honores et divitias volo quaerere ».

In aula kagani Chazarorum quaerentibus, quid titulus suus *philosophus* significaret, Cyrillus honores avitos lucidius explanavit (VC 9): « Avum habui magnum et gloriosum (i. e. illustrem, nobilem) valde, qui prope imperatorem stabat; et data sibi gloria ultro abiecta expulsus est, et in peregrina terra ad egestatem redactus est, et ibi me genuit. Ego vero avi dignitatem antiquam quaerens, non assecutus sum aliam. Adami enim sum nepos ». Ita acute refellit superbiam Iudaeorum, quorum religio illo tempore apud Chazaros plurimum valebat. Redemptione Christi, baptismo applicata, christiani participes fiunt pristinis Adami honoribus, itaque superiores Judaeis, genere patriarchae Abraham se iactantibus. Hos honores paulo post in disputatione de vera religione *priorem dignitatem* appellavit (VC 11).

Quam explicationem *honorum avitorum* (1) philologi slavici peritissimi (N. van Wijk, J. Vašica, R. Nahtigal e. a.) approbaverunt. Itaque adiectivum *prědědnie*, quod antea philologis difficultatem insuperabilem parabat, non numero plurali (*proavo-*

(1) AAV 1941, 200-230.

rum), sed numero singulari (*proavi*) vel adiectivo *aviti* (honores) vertendum est.

Idea honorum avitorum, a Cyrillo in VC 9 dilucide prolata, implicite repetitur initio II. monumenti Frisingensis (OChP 1950, 442). In Ordine poenitentiae glagolitici Euchologii Sinaitici (f. 66b 4-9) (1) et in prooemio Sermonis panegyrici in honorem s. Cyrilli autem *paternitati* vel *filiationi* divinae (adoptivae) aequiparatur. S. Gregorium Nazianzenum secutus, Cyrillus hos honores etiam *priorem* (*pristinam*) *dignitatem* appellavit (VC 11). Eadem appellatio in sermonibus palaeoslavicis Clementis Bulgarici saepe repetitur, in *Napisanie o pravěj věrě* autem similis dictio *primus honor* occurrit.

Ss. Patres graeci et latini revera docent paternitatem (filiationem) divinam adoptivam ad essentiam status Adami in paradiso ante peccatum pertinere. Euchologium Sin. indirecte docet filiationem illam baptismo restitui, peccato gravi autem amitti ac sacramento poenitentiae iterum acquiri. Itaque varii aspectus huius profundae sententiae s. Cyrilli in concinnum systema coalescunt, congruenter cum s. scriptura et traditione, quae testatur per redemptionem Christi nos adoptionem filiorum Dei recipere (Gal 4,5; Jo 1,12 e. a.).

Tali honorum avitorum cum cognomine *philosophi* nexu istud rarissimum cognomen explicatur et illustratur. Sic dicta Legenda Italica (Vita cum translatione s. Clementis) hunc titulum ex usu illius aetatis expresse apteque interpretatur dictione: «Constantinus ob mirabile ingenium veraci agnomine *Philosophus* est appellatus». Igitur philosophus idem fere significat ac gallicum *philosophe génial* vel quodammodo etiam *savant génial*. Epistola Anastasii Bibliothecarii ad episcopum Gaudericum, gravis fons Legendae It., de Constantino saepe repetit laudes: sapientissimus vir, mirabilis vere philosophus, tantus et talis revera philosophus. Similiter graeca Vita Clementis Bulgarici Constantinum *veracem philosophum* laudat – ὄντως φιλόσοφον. Conexione cum honoribus avitis huic significationi illud additur momentum, quo s. Gregorius Naz., s. I. Chrysostomus, s. Ambrosius e. a. viros

(1) R. Nahtigal in editione critica Euch. Sin. II. (1942) 181 dicit illic partem catecheseos s. Cyrilli servatam esse.

sanctos, vera bona aeterna fallacibus temporalibus sapienter praeferentes, philosophos praedicabant [1].

Ex ista philosophia cum studio honorum avitorum societate opera ac merita miranda apostolica s. Cyrilli profluxerunt, prout cardinalis H. Pellegrinetti perspicaciter notavit [2] : « S. Cyrillo ha un equilibrio maraviglioso fra il sentimento della comunanza del genere umano fondata sull'unità *di origine e di redenzione* e il sentimento della individualità delle stirpi e delle nazioni, derivata anch'essa dalla natura e perciò da Dio... Cristo nel suo concetto è il termine comune della vocazione delle genti tutte: Cristo dà una nobiltà nuova ad ogni nazione: ogni lingua è ugualmente chiamata a lodare il Cristo e con ciò a partecipare di una missione religiosa, che le toglie il marchio di barbara e la porta sul piano della comunanza di una civiltà fondamentale cristiana, dove le differenze e le preminenze trovano modo di accordarsi, di completarsi, senza distruggersi o livellarsi ».

Ex eadem medulla philosophiae et asceseos s. Cyrilli eius christiana universalitas ad mentem s. Pauli, eius mirabile opus litterarium, eius defensio liturgiae slavicae eiusque studium liberandi captivos radices ducunt. In disputatione Venetiana (VC 16) liturgiam slavicam defendebat etiam verbis: Quotquot receperunt eum (Christum), dedit iis potestatem filios Dei fieri (Io 1,12), quibus honores aviti a Christo restituti significantur [3]. Liberationem captivorum apud Chazaros iisdem fere verbis rogavit et obtinuit (« illud est mihi praestantius omnibus donis » VC 11), quibus iuvenis philosophus in aula byzantina studium honorum avitorum expressit (VC 4). Sic etiam in Pannonia et Moravia liberationem captivorum donis oblatis praetulit (VC 15). Palaeo-

(1) Sicut tituli *philosophus* significatio olim Chazaris et Slavis incognita erat, sic hodie adhuc eius explicatio difficultates parat, e. gr. F. Dvornik, *Légendes de C. et M.* pg. 83 s.

(2) E. Pellegrinetti, *La catechesi cristologica dei santi Cirillo e Metodio* (Milano 1939) 25 s.

(3) Liturgia slavica in corde et ore s. Cyrilli, natione Graeci, patriae amore Byzantini, neutiquam particularismum nationalem, sed universalismum christianum spirat. Multo facilius ipsi fuisset liturgiam graecam in Moravia introducere, qua occidentales minus offendisset quam liturgia slavica, prout papa Joannes VIII a. 879 s. Methodio scripsit: « Prohibuimus, ne in ea (slavica) lingua sacra missarum solemnia celebrares, sed vel in latina vel graeca lingua, sicut ecclesia Dei ... in omnibus gentibus dilatata cantat ».

slavica VC 17 quadam pia simplicitate narrat, tempore adventus s. Cyrilli cum reliquiis s. Clementis Romam: « Quin etiam captivi, Christi et sancti Clementis nomine invocato, ab iis, qui eos ceperant, liberati sunt ». Inter quos celeberrimus est episcopus Gaudericus, ardens s. Clementis venerator, qui solemni s. Cyrilli et Clementis receptioni Romae iam intererat, utpote inter primos liberatus. Alii vero captivi in carceribus detenti paulatim tantum liberari potuerunt. Quae narratio vetere Vita Hadriani papae II illustratur ac confirmatur.

Post mortem papae Nicolai I Lambertus dux Spoletinus, factione imperatoris Ludovici adiutus, Romam occupavit et multos cives in exilium pepulit vel in carceres contrusit. Hadrianus II statim post inthronisationem suam (die 14 decembris) ab imperatore liberationem captivorum implorabat. Audiamus eius Vitae scriptorem: « Continuo exules, Gaudericum videlicet Velitrensem et Stephanum Nepesinum episcopos, et Joannem cognomento Simonidem, quos procacissima falsitas, serenissimo Augusto incusans, domo patriaque proscripserat... multis epistolarum documentis requirere studuit. Augustus... non solum eos remisit, verum etiam quoscumque privata simultate tamquam rei imperatoriae maiestatis et in ergastulis quilibet truserat, ut reverterentur, praecepit » (1). Tantus numerus captivorum minime tempore brevissimo liberari potuit, quod etiam verbis « multis epistolarum documentis requirere studuit » innuitur. Praeterea inquirendum erat, quinam solum « rei maiestatis », quinam autem aliis criminibus onerati erant. Probabile ergo est multos captivos post ss. Fratrum adventum liberatos fuisse ac saltem nonnullos liberationem suam intercessioni s. Clementis tribuisse (2).

Honores aviti in VC tribus locis (capitibus 4, 9, 11) enarrantur eorumque societas cum Sapientia divina, sponsa s. Cyrilli,

(1) Mansi, *S. conciliorum collectio* XV, 808.

(2) Palaeoslavica VC hoc loco sobrietate narrationis superat Legendam It., quae de libertate captivorum tacet, at sanitates mirabiles exaggerat. Liberationem captivorum apud Chazaros Leg. It. congruenter cum VC quidem memorat, narratione de conversione omnium Chazarorum autem ab historica veritate et a VC longe discrepat.

De fide et veritate Legendae It. atque de episcopatu s. Cyrilli satis dixi in AAV 1941, 37-40. Argumenta pro episcopatu s. Cyrilli allata solum probabilitatem, non vero certitudinem praebent. Hodie adhuc repeto: Quaestio contorta vix ad liquidum explorari poterit (*l. c.* pg. 39).

vivide ostenditur (VC 4). Ita etiam liberatio captivorum in tribus capitibus memoratur, in VC 11 eius nexus cum honoribus avitis, VC 17 vero conexio cum historia Urbis innuitur.

III.

Unynije, lěnost', podvig – **acedia, segnities, certamen**

In capite primo VC, in prooemio VM, in sermone anonymo Glagolitae Cloziani in sermone Clementis Bulgarici in memoriam apostoli vel martyris propria orientalis psychologia peccati ac vitae christianae inest, denotata conceptibus segnitiei — unynije (slabost', lěnost') et studiosae alacritatis — podvig. Inde deduci licet, hanc psychologiam propriam esse traditioni ss. Cyrilli et Methodii. Eadem psychologia in II fragmento Frisingensi slovenico supponitur, itaque huius monumenti nexum cum ss. Cyrillo et Methodio nec non cum litteris palaeoslavicis innuit.

S. scriptura utriusque testamenti *pigritiam* (segnitiem) frequenter vituperat, eam causam peccati dicit, imo peccato aequat. Ita ipse Christus servum pigrum perinde velut malum damnat (Mt 25, 26 et 30). Contra hoc vitium capitale laudatur *vigilantia* atque studiosa sedulitas vel industria. *Vigilantia* commendatur agricolis, dominis domuum, villicis (oeconomis), servis, virginibus. Segnities dormitans in tentationem et peccatum inducit atque a coena nuptiali removet. Christus discipulos dormitantes monuit: « Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem » (Mt 26, 41). S. Petrus in epistola prima (5, 8) christianos hortatur: « Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus circuit, quaerens quem devoret ». Quod monitum in precibus vespertinis (completorium) ecclesiae Romanae atque in scriptis orientis christiani saepe repetitur.

Hanc s. scripturae doctrinam patres et monachi orientales ulterius explicabant et definiebant; inde quandam psychologiam peccati et virtutis exstruxerunt. Segnitiem cuiusvis peccati (originalis et personalis) causam esse docebant. Variis nominibus eam appellabant: ἀμέλεια (negligentia, incuria), ῥᾳθυμία (levitas animi, incuria, segnities), ὀκνηρία (ignavia, pigritia); in theologia morali orientali et occidentali terminus *acedia* (ἀκηδία) invaluit, vitium capitale significans. Varia nomina diversos gradus variasque species huius mali notant.

Has species segnitiei variantes antiquissima linguae palaeoslavicae monumenta variis vocabulis slavicis apte exprimere conabantur. Antiquissimus terminus slavicus est *unynije* pro graeca *ἀκηδία* in Ps 118, 28: Dormitavit anima mea prae *taedio*. Verbum eiusdem radicis (ἀκηδιάζω) in Ps 60, 3 vertitur aoristo *uny* (dum *anxiaretur* cor meum). Quae vox graeca, tristitiam quoque comprehendens, iam aliquatenus restringitur; eo potius slavicum vocabulum restringitur, quia eundem conceptum tristitiae expressius comprehendit. Nihilominus sicut graeca *ἀκηδία* usque hodie vitium capitale in theologia morali graeca et latina significat, ita etiam *unynije* non solum in theologia slavica antiqua, sed etiam in recente theologia russica eundem conceptum notat.

Slavicum *unynije* non exacte adaequate significationem graecae *acediae* exprimit. *Ακηδία* enim tristitiam potius psychologice quam etymologice comprehendit. *Unynije* autem directe etymologice tristitiam significat; ita in Col 3,21 graecum ἀθυμέω verbo *unyvati* vertitur. Latior significatio etiam inde patet, quod theologia graeca praeter *acediam* etiam *tristitiam* (λύπη) distincte inter octo vitia capitalia numerat (1). Theologia latina autem iam a saeculo VI (Gregorio Magno) septem tantum peccata capitalia numerat atque tristitiam acediae subordinat. Acedia definitur: *Taedium* bene operandi et *tristitia* de re spirituali.

Acedia animae dormitantis, quam psalmista (118, 28) deplorat, opponitur illi vigilantiae ac sobrietati, quam Christus et s. Petrus tanquam remedium contra tentationes diaboli commendant. Hoc sensu *acedia* causa vel ansa cuiusvis peccati dici potest. Antiquior traditio christiana quidem vigilantiam ac sobrietatem ut praesidium adversus diabolum et peccatum commendat terminis biblicis, oppositum animae morbum autem non nomine biblico (acedia), sed aliis vocabulis ex abundante thesauro linguae graecae appellat. S. Theophilus Antiochenus, antiquissimus testis huius traditionis (saeculo II), inoboedientiam et *negligentiam* (ἀμέλεια) causam peccati originalis dicit (2). S. Joannes Chrysostomus *rhathymiam* frequentissime causam originalis et cuiusvis peccati reprehendit, non solum in homiliis in Genesim, sed etiam in aliis usque ad ultimos sermones de poeniten-

(1) S. Zarin, *Asketizm po pravoslavno-hristianskomu učeniju* 1, 2. SPb 1907, 267-289 e. a.

(2) *Ad Autolyc.* 2, 27; *PG* 6, 1096.

tia. Eloquenter repetit monitum Dei Adamo et Evae: Tibi ipsi et neglegentiae (rhathymiae) tuae culpam adscribe ([1]). Saepissime hortatur, ne simus inertes (μὴ ῥαθυμῶμεν), sed sobrii et vigilantes ([2]). Ad istam vigilantiam et sobrietatem exempla sanctorum excitant, qui eiusdem ac nos fuerunt naturae, tamen exempla exhibuerunt virtutum, ne nos simus ignavi (μὴ ῥαθυμῶμεν) ([3]).

Idem verbum graecum hodie adhuc occurit in 8. oratione officii matutini, quod ante missam (liturgiam) dici solet: Deus, qui segnitiem (ῥαθυμίαν) somni pepulisti a nobis – сонное оуныніе отгнавый отъ насъ.

Hae ideae in prooemio VC repetuntur: Deus « non patitur genus humanum cadere ([4]) *debilitate* (oslabljenijem) et in tentationem diaboli incidere et perire », sed omnibus temporibus gratiam multifariam impertiebat per sanctos patriarchas, prophetas, apostolos, martyres, doctores. Quod fecit et nostrae genti, excitato doctore Constantino, cuius vita incitat, « ut *segnitiem* (lěnost') abiciamus et *alacritatem* assumamus ». – *Segnities* (lěnost') indubie est versio illius rhathymiae. E loco parallelo homiliarii Mihanović concludi potest *oslabljenije* esse versionem *rhathymiae;* illud enim homiliarium palaeoslavicum cum vestigiis aetatis moravicae graecam formam (ex s. Ioannis Chrysostomi homilia de proditione Iudae) ῥαθυμήσας κατέπεσε vertit *soslaběv otpade* – cecidit debilitate. Probabile est phrasim palaeoslavicam *otpasti oslabljenijem* in VC1 esse imitationem illius loci s. Chrysostomi ([5]). In eodem prooemio VC repetitur Slavos *debilitate* (slabostiju) mentem suam obscurasse; etiam hoc loco vocabulum *debilitas* pro graeca *rhathymia* positum est. In monito, ut exemplo vitae Costantini apostoli segnitiem (lěnost') abiciamus, autem loco *lěnost'* in textu VC primigeno terminus pannonicomoravus *m'dlost'* positus erat, prout e Glagolita Cloziano (v. 150 et 209) concludi licet.

Antiquissimi termini slavici pro rhathymia igitur sunt: unynije, m'dlost', slabost'. *Lěnost'* est forma posterior macedonica ([6]).

([1]) *Hom. in Genes.* 17, 5 et 9; *PG* 53, 139 et 147.
([2]) *PG* 53, 186; 191; 252; 292 s e. a.
([3]) *Hom. in Genes.* 11, 4-6 et 12, 5; *PG* 95 s; 98; 104 e. a.
([4]) *Otpasti* hic verbo *cadere* (non : deficere) vertendum est.
([5]) Eadem phrasis repetitur in sermonibus Clementis Bulg.
([6]) In *Dissertationibus Slovenicae Acad. scient.* I, 377-387.

Quae lěnost' antiquiori termino unynije eo praefertur, quod significatione latius patet; illam etenim *tristitiam*, quam *unynije* etymologice comprehendit, non notat. Ideo *lěnost'* causa cuiusvis peccati, etiam peccati originalis, expedite dici potest. *Unynije* autem Adamo et Evae ante peccatum in paradiso tribui non potest, quia *unynije* (tristitia) consequentia peccati originalis est. Neque s. Ioannes Chrysostomus *acediam* causam peccati originalis dicit. Eo minus *unynije* causa peccati in paradiso dici potest. Inde patet, cur palaeoslavicum *unynije* in I. capite VC poni non potuerit.

In I. capite VC expresse dicitur, *tentationem diaboli* esse *potiorem* causam peccati; gentem slavicam « *potius* fraude diaboli » quam *debilitate* mentem suam obscurasse. Item catechesis ss. Cyrilli et Methodii in VM I docet: Diabolus « effecit, ut homo transgrederetur praeceptum ». At Deus prae magna misericordia non dereliquit hominem prorsus, sed quovis tempore elegit *viros sanctos* et ostendit hominibus opera et certamen (*podvig*) eorum, ut illorum *exemplo* ad bonum excitarentur.

Eadem mens et dictio ss. Fratrum in sermone anonymo Glagolitae Cloziani apparet. In hoc sermone psychologia peccati brevissime quidem, sed insigne notatur: Si quis a diabolo oppressus, *tenebris segnitiei* (mandata non servat). Segnities termino pannonico (moravico) *m'dlost'* appellatur atque hoc vocabulo cum dictione s. Chrysostomi coniungitur; idem nomen palaeoslavicum enim in eodem codice (v. 209) etiam in versione sermonis s. Joannis Chrysostomi recurrit.

Tenebrae segnitiei etiam in VC I memorantur verbis: « Debilitate (slabostiju) obscuravit mentem suam, vel potius fraude diaboli, neque voluit in luce divinorum praeceptorum ambulare ». Hoc loco VC clare indicatur vocabulum *slabost'* idem significare ac *lěnost'* in sequente sententia eiusdem capitis: « Alacritatem (b'dr'st') assumens et segnitiem (lěnost') abiiciens ». Quae sententia sensu et verbis proxime accedit ad monitum Christi: « Vigilate et orate... spiritus quidem promptus (πρόθυμον — бъдръ), caro autem infirma » (Mt 26, 41; Mr 14, 38). Hic itaque manifeste eadem alacritas [1] opponitur eidem infirmitati. Tali

[1] Бъдръ fere idem significat ac *vigilans, sobrius*, quod etiam palaeoslavica versio verborum Christi apud Mt 26, 41 (vigilate et orate) ostendit.

verborum consensione etiam aequalitas sensus confirmatur. Terminologia ac psychologia peccati et virtutis scholae ss. Cyrilli et Methodii itaque monito et verbis J. Christi apud Mt 26, 47 innititur.

Theologi recentiores quoque docent segnitiem et tenebras esse causas peccati; illustrationes viresque fidei ac gratiae divinae necessarias esse ad vitam christianam. Ss. Fratres ergo acute definierunt condiciones et essentiam vitae christianae honestae et sanctae.

Modo inopinato etiam epistola imperatoris byzantini ad Rastislaum (VC 14) mentem dictionemque ss. Fratrum Thessalonicensium spirat. In hac epistola psychologia peccati quidem non memoratur, eo potius autem gradus vitae christianae depinguntur. Quater enim *podvig* (studium, certamen) vitae christianae commendatur, quo Slavi Moraviae e *segnitie* (ne lěniti se) excitarentur. Haec epistola digna est attentione theologorum et slavistarum (1).

Theologia s. Cyrilli de honoribus avitis ac de gradibus vitae christianae abundantius vividissimeque servata est in *sermone Clementis Bulgarici in memoriam apostoli vel martyris*. Avus noster Adam invidia diaboli privatus est regno gloriaque Dei. Sancti homines illum locum sublimem prioremque paradisum virtute christiana recuperaverunt. Evigilemus igitur, imitemur sanctos ac studeamus gloriam Dei eiusque regnum adipisci.

In hoc sermone praestantis discipuli ss. Fratrum segnities (slabost', lěnost') expresse non memoratur, attamen non obscure supponitur. Ne decipiamus nos neque dedamus nos cupiditatibus vitae, sed *evigilemus*. Quae *vigilantia* alacri certamine et studio (podvig) vitae christianae ostendatur. Adhortatio ad hoc alacre studium quinquies repetitur; semel vel bis verbum antiquius *pot'štati*, bis vel ter (pro varietate codicum) verbum *podvignǫti* occurrit. Ad tale alacre ac *vigilans* studium (podvig) exempla sanctorum nos *excitant*. Quod salutare exemplum toto sermone constanter instanterque commendatur atque supponitur.

(1) Lingua graeca concepta, sed certe iam Constantinopoli in linguam slavicam translata; Rastislaus enim expresse rogavit missionem magistri, qui slavice doceret. Stilus slavicus classicam dictionem scholae s. Cyrilli spirat.

In aliis quoque sermonibus Clementis Bulgarici verba *t'štati* et *podvignǫti* hac significatione recurrunt atque terminologiam palaeoslavicam illustrant. Utrumque verbum motum, festinationem, studium (σπουδή) significat. In textibus palaeoslavicis s. scripturae solum verbum *t'štati* studiosam festinationem significat (paucis locis exceptis); *podvignǫti* motum magis indifferentem [1]; *podvig* autem certamen (ἀγών) notat atque iam prope ad alacre studium ac festinationem accedit. Paulatim in locum *t'štati* et *t'štanije* termini *podvignǫti* et *podvig* substituti sunt [2], motum et alacre studium vel certamen significantes, oppositum perniciosae segnitiei et incuriae (unynije, slabost', lěnost').

Memoratus sermo Clementis prae omnibus aliis vestigia theologiae s. Cyrilli prae se fert. Atqui hic sermo et dictione et mente mirando modo II fragmento Frisingensi propinquus est ideoque illud monumentum cum traditione ss. Cyrilli et Methodii coniungit. Quae in fragmento Frisingensi de exemplo sanctorum singulariter proferuntur, nonnisi e propria theologia s. J. Chrysostomi et s. Cyrilli explicari possunt.

Versio palaeoslavica nominis *rhathymiae* difficultatibus et inconstantia laborabat. Eo exactior est nomen *podvig* pro variis vocabulis graecis, virtutem christianam significantibus. Etiam in usu *podvig* loco biblici *t'štanije* quaedam inconstantia ac vacillatio sentitur. Attamen pulchrum aptumque nomen *podvig* non solum in litteris palaeoslavicis praevaluit, sed in russica (et partim in slovenica) lingua hodie adhuc viget usu theologico et profano. *Podvig* virtutem vitamque christianam, vitio capitali acediae et ignaviae contrariam, commode praeclareque significat. *Podvig* sanctis tribuitur ac sanctitatem denotat, utpote capitali vitio acediae et peccatis oppositam. Imo sancti simpliciter *podvižniki*

(1) Immo debilem labantem vacillationem significat (Mt 24, 29; 11, 7; Mc 13, 25; Lc 11, 26) pro σαλεύω.

(2) De usu verborum t'štati, podvignǫti (podvig) ac v'sprenǫti in NT tractavi in *Dissertationibus Slovenicae Academiae scient.* II (1944) 184-187 (σπουδάζειν, ἀγών, ἀγωνίζεσθαι); ἀγών, ἀγωνίζεσθαι in NT significat certamen virtutis, certamen heroicum, martyrium (G. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, 135-140); bonum certamen fidei in 1 Tim 6,12 et 2 Tim 4,7; certamen spirituale in Euch. Sin. 69a 22 et 90a 18-19. Eodem sensu ἀσκέω Act 24,16 apte vertitur *podvizajusja* (Apostolus Christinopol. e saec. XII); v. infra pg. 128, nota 1.

dicuntur, utpote athletae et ascetae (1) pugnae spiritualis; ita indirecte in Euchologio Sinaitico (92 b, 19 et 100 a, 17) et adhuc hodie in lingua russica.

Nomen podvig indubie iam in catechesi ss. Cyrilli et Methodii hac significatione occurrit (in VM 1 e. a.), insigne documentum eorum dictionis et sanctitatis. Praeprimis certamen spirituale in antiquissimis palaeoslavicis monumentis significat. Utraque idea, nempe pugna spiritualis et virtutis studium, mutuo se supplet et confirmat. Insuper *podvig* etymologice et sensu connectitur cum verbo *vzdignǫti* (excitare, incitare). Itaque vigilantiam, vitam virtutemque christianam undique denotat et illustrat; illam vitam agilem, quae pigritiae (acediae) et morti spirituali opponitur; illam vitam supranaturalem, cuius auctor et exemplar Christus est, in quo « vita erat et vita erat lux hominum » (Io 1, 4); illam vitam, ad quam exempla sanctorum nos incitant (2) cum s. Paulo: Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1 Cor. 11, 1); imitatores mei estote, fratres, et observate eos, qui ita ambulant, sicut habetis formam nostram (Philip. 3, 17).

IV.

Doctor - *Učitel'*

Učitel' in palaeoslavicis Vitis ss. Fratrum congruenter cum usu byzantino saeculi IX non solum *doctorem* (magistrum) sensu vulgari, sed etiam proprium munus (officium) ecclesiasticum significat. Illud officium neque in ecclesia orientali neque occidentali stricte canonice determinatum est. Et presbytero et episcopo tribui potest ac saepe latius patet quam potestas episcopalis, ad limites dioeceseos restricta, dum munus doctoris ad plures dioeceses extendi potest nec stricte episcopis subicitur. Titulus docto-

(1) Verbum ἀσκέω fere item notat ac ἀγωνίζομαι; *asceta* est fere *athleta*. G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum NT*, I, 492-494.

(2) Exempla sanctorum efficaciter ad vitam christianam incitare, communis est idea tam orientis quam occidentis. Quae idea frequenter in precibus liturgicis occidentalibus recurrit. E. gr. oratio in festo s. Gulielmi: « Deus, qui *infirmitati* nostrae ad terendam salutis viam in sanctis tuis *exemplum* et praesidium collocasti ». Sed Commune martyrum: « Ut quorum gaudemus meritis, accendamur exemplis ».

ris idem fere significat ac *missionarius apostolicus*, *legatus apostolicus*. Eo sensu Constantinus et Methodius doctores dicuntur. Hac auctoritate ab imperatore byzantino in Moraviam missi sunt. Talis auctoritas doctorum ipsis a papa Hadriano II collata vel approbata est, prout solemniter expressum est initio capitis 8. VM verbis papae Hadriani II: « Omnibus partibus illis slovenicis mitto eum (Methodium) doctorem a Deo et a sancto apostolo Petro ». Hisce verbis Methodio munus legati et missionarii apostolici collatum est, prout papa Ioannes VIII in epistola ad episcopum frisingensem a. 873 Methodium dicit: « legatione apostolicae sedis ad gentes fungentem ». Eo sensu ss. Fratres doctores appellantur in inscriptione VC et VM atque variis locis utriusque Vitae.

Traditio ecclesiae occidentalis et orientalis in usu liturgico variisque documentis servata est. Ita in litaniis sanctorum post episcopos invocantur omnes sancti doctores; sancti autem doctrina eminentes titulo doctoris ecclesiae decorantur.

Haec traditio saeculis posterioribus obscurata est, quia munus doctorum ecclesiae nec canonice nec sacramentaliter determinatum est ([1]). Solum in ecclesia armena hoc officium et canonice et sacramentaliter definitum est; officium doctoris (vardapet) enim confertur speciali gradu sacramenti ordinis (presbyteratus) atque canonice fere medium gradum obtinet inter sacerdotes et episcopos.

Traditio slavica et byzantina e VC et VM quidem erui potest, attamen distinctius in graeca Vita Clementis Bulgarici servata est, prout *N. Tunickij* e schola theologico-slavistica Moscoviensi (cuius auctor A. V. Gorskij est) monuit ([2]). Graeca Vita Clementis narrat in Moravia solum insigniores s. Methodii discipulos munere doctorum functos esse: Gorazd, Clementem, Laurentium, Naum, Angelarium. In Macedonia autem Clemens doctor constitutus est a principe Boris, magna auctoritate praeditus; postquam tali magisterio decursu septem annorum in variis dioecesibus (graecis) Macedoniae viam liturgiae slavicae paravit, Clemens episcopus slavicus (slovenskij) constitutus est. Tali gradu doctoris s. Cyrillus in Moraviam missus est; talis doctor post

([1]) De titulo *doctor ecclesiae* – C. A. Kneller, *Zum Verzeichnis der Kirchenlehrer* (*Zt. f. kath. Th.* 1916, 1-47).

([2]) N. Tunickij, *Sv. Kliment, ep. Slovenskij* (1913) 185-187. Hic liber peritis occidentalibus minus notus est.

s. Cyrilli mortem s. Methodius a papa constitutus est, mox postea autem etiam episcopus Pannoniae et Moraviae. Hoc sensu eminente s. Methodio, etiam postquam archiepiscopus constitutus est, titulus doctoris in VM tribuitur. Eo sensu doctores in VC 1 in VM 17 simul cum apostolis et martyribus celebrantur.

Titulo doctoris annexum est officium *doctrinae, magisterii.* Vocabulo *učenie* non solum doctrina, sed etiam munus magisterii, munus doctoris significatur; ita Cyrillus moribundus fratrem Methodium hortabatur, ne relinqueret officium doctoris (učenie) Slavorum (VM 7), ita discipuli infirmum s. Methodium interrogaverunt (VM 17), quis esset eius successor in munere doctoris (učenija tvojego).

Opus ac missio ss. Cyrilli et Methodii, quae in VC et in VM describuntur, solum attendendo ad gravem sensum antiquum historicum tituli ac officii doctoris recte explicari potest.

De his uberius egi in *Dissertationibus Slovenicae Academiae scientiarum II* (Ljubljana 1944) 169-176. Ibidem pg. 176-179 demonstravi in ultima oratione s. Cyrilli (VC 18) veram esse lectionem *slovo tvojego učenija – verbum tuae doctrinae;* lectio *verbum tuae filiationis* approbari non potest. Ista significatio *doctoris, doctrinae, verbi doctrinae* in s. scriptura et in antiquitate christiana fundatur. S. Paulus *pastores et doctores* (Eph 4, 11) fere aequiparat; saltem implicite laudat *verbum doctrinae* (1 Tim 5, 17), quod in Vita Clementis Bulgarici bis explicite occurrit.

V.

Lumen ad lumen – *Svět k světu*

VC 18 de votis monasticis, a Cyrillo Romae emissis, haec narrat: « Indutus venerandis vestibus ita permansit totum diem.. Sequenti vero die sanctum habitum monasticum induit, et luce ad lucem accepta, indidit sibi nomen Cyrilli ». Vašica hic proposuit lectionem *s'vět – consilium, vota monastica*; itaque Cyrillus duplicia vota monastica emisit (1). Ast lectio *svět* (lumen) graecâ Vitâ Clementis Bulgarici in simili contextu ad verbum approba-

(1) *Na úsvitu krest'anstvi* (1942) 249.

tur: « et luce ad lucem accepta, in coelum transiit » [1]. Vota monastica igitur *lumen* dicuntur. Cur? Id verbis ritualis graeci et palaeoslavici explicatur; vota monastica enim *secundus baptismus* dicuntur. Quae verba occurrunt non solum in palaeoslavico Euchologio Sinaitico (90 b, 15-16), sed etiam in novo Euchologio Graeco (editio Vaticana 1873, pg. 242). Baptismus autem in traditione graeca lumen (φωτισμός, φῶς) dicitur. Igitur votis monasticis primo lumini (baptismo) alterum lumen quasi novi baptismi additur.

Vestes venerandae – č'st'nyje rizy habitum monasticum primi gradus – *malyj obraz*, μικρὸν σχῆμα, significare possunt; habitus monasticus, in VC 18 *svetyj m'niš'skyj obraz* dictus, est *velikyj obraz*, μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα. Hi duo gradus votorum demum exeunte saeculo VIII. distinguebantur; s. Theodorus Studita hanc distinctionem vituperabat atque asseverabat unum esse statum monasticum sicut unum *baptismum* [2].

Vestigia huius traditionis orientalis, vota monastica baptismo aequiparantis, etiam in occidente repetuntur apud s. Hieronymum, s. Bernardum, s. Thomam Aqu. e. a. usque hodie; quae M. Luther contra vota monastica pugnando irridebat. H. Denifle, *Luther und Luthertum* I (1904) 150-152.

Uberius in III parte operis Vitae Constantini et Methodii (quod paratur).

VI.

De authentia epistolae « Gloria in excelsis Deo » Hadriani II

Hanc quaestionem nova luce illustravit M. Kos, qui antea perseveranter de authentia dubitavit. In *Dissertationibus Slovenicae Academiae scientiarum* (Ljubljana 1944, 271-301) sua dubia retractavit atque methodo scientiae diplomatum novis argumentis firmissime probavit stilum huius epistolae cum stilo curiae Romanae illius aetatis apprime congruere. Ex eius argumenta-

[1] Hic mutatio nominis non memoratur, sed solum vota monastica; itaque *lumen* nonnisi vota monastica significare potest.

[2] *PG*. 99, 941 et 1820 (XII. mandatum testamenti).

tione sequitur illos solum historicos de authentia dubitare, qui linguam palaeoslavicam ignorantes de textu, nonnisi palaeoslavica versione (VM 8) servato, imperite iudicant. Ita E. Perels, qui in editione critica epistolarum Hadriani II authentiam negat vel saltem in dubium vocat, quod haec epistola « a stilo Romanorum pontificum procul abhorreat » (1), dum N. Ertl prudentius censet, e stilo nihil deduci posse (2).

M. Kos demonstravit stilum huius epistolae multis numeris cum epistolis Nicolai I, Hadriani II, Iohannis VIII concordare, praesertim cum illis, quas Anastasius Bibliothecarius dictavit. Tales formae sunt: Gloria in excelsis Deo, spiritualia (gaudia), contra canonem (contra sacros canones), in partes vestras, virum perfectum, ab omni catholica et apostolica ecclesia, praecepta divina. Item sanctio: Si quis vero praesumpserit..., excommunicetur non solum a communione, sed etiam ex ecclesia. Citationes biblicae: Tit 1, 16; Ps 116, 1; Act 2, 4 et 11; Phil 2, 11; Lc 2, 14; 2 Tim 4, 2. Missa id est liturgia, romane (loco latine) est locutio dictatoris (Anastasii), qui peritiam linguae graece ostendere vult.

Auctor dissertationem (3) brevi conspectu lingua germanica sic concludit:

Das Schreiben Hadrians II an die slavischen Fürsten ist dem Brieftypus der päpstlichen Urkunden des 9. Jahrhunderts zuzuzählen. Von den Urkundenteilen fehlt vor allem die Datumformel. Die übrigen Teile sind in den erhaltenen Fassungen einerseits mehr oder minder gekürzt, andererseits dürfte aber der Redaktor des slavischen (oder griechischen) Textes manches in rednerischer Weise hinzugefügt und den Text derart erweitert haben. Solches scheint besonders in der Dispositio, Sanctio und am Schlusse des Schreibens geschehen zu sein.

Als Diktator des Schreibens wird der päpstliche Bibliothekar Anastasius angenommnen, der unter Nikolaus I, Hadrian II und Johann VIII von 861/2 bis 878/9 in päpstlichen Diensten stand und als Diktator vieler päpstlichen Schreiben nachgewiesen ist. Besonders unter Hadrian II war sein Einfluss gross,

(1) *Monumenta Germaniae histor.*, Epist. VI, 763.

(2) N. Ertl, *Diktatoren frühmittelalterlicher Papstbriefe*, *Archiv für Urkundenforschung*, 1937, 114.

(3) Tempore occupationis germanicae editam.

mitunter war er Diktator aller in orientalischen Angelegenheiten (Byzanz, Bulgarien) erlassenen und erhaltenen Schreiben dieses Papstes. Er war ein grosser Verehrer und stand in engen Beziehungen zu Konstantin-Cyrillus und Methodius, besonders als diese in Rom weilten, und galt für jene Zeit als ein ausgezeichneter Kenner der griechischer Sprache und der Griechen. Solche Umstände dürften Hadrian II bewogen haben, ihm das Diktat unserer in östlichen Angelegenheiten erlassenen Schreiben anvertraut zu haben. Für das Diktat Anastasius' spricht auch, wenn seine von ihm diktierten Papstschreiben, verfassten Briefe und Werke vergleichsweise herangezogen werden: der hl. Petrus wird *primus sessor* und *claviger* bezeichnet, das Bibelzitat aus Luk 2, 14, die Bibelzitate und die Stelle über den Glauben und die guten Werke, *liturgia* = *missa*, *romane* anstatt *latine*, Zitat aus 2 Tim 4,2.

Das Schreiben Hadrians II an die slavischen Fürsten ist nach dem Tode Konstantin-Cyrills († 14. Februar 869) und vor der Gefangennahme des grossmährischen Fürsten Rastislav (Mai 870) erlassen worden. Bezugnehmend auf die Anwesenheit bzw. Abwesenheit Anastasius' in diesem Zeitraume in Rom und auf seine damals an päpstlichen Schreiben nachgewiesenen Diktatordienste verengt sich die Ausgabe des Schreibens auf den Zeitraum Juni-Ende 869.

Uberius in opere *Vitae Constantini et Methodii* (quod praeparatur).

VII.

De monumento II Frisingensi

In OChP 1950, 441-444 interpretationem II Monumenti Frisingensis slovenici publici iuris feci. Postea in commentariis *Slavistična Revija* (ab Academia scientiarum slovenica editis) 1950 et 1951 duos adhuc locos difficiles illustravi.

In v. 100 describitur martyrium s. Laurentii verbis *comprimentes ad ignem*: participium verbi *prinbzo* significat fodiendo (vulnerando) comprimo (proprie: apprimo, affodio). In legenda latina s. Laurentii bis repetitur fere eadem phrasis: *furcis ferreis comprimebant.* Eadem verba slavice versa repetit Dimitrij Rostovskij de s. Laurentio in sua collectione Vitarum sanctorum a. 1700 edita; quae verba probabiliter ex fonte graeco vertit.

V. 101-102 phrasis palaeoslovenica *po lesu vešahu* ad verbum vertenda est: *per lignum suspendebant*. Lignum hic non crucem significat, prout omnes philologi et theologi hucusque putabant, sed *equuleum*. Apud Patres graecos enim tormentum, quod Romani *equuleum* appelabant, communiter ξύλον dicitur. Slavus, qui istam adhortationem Frisingensem exaravit, ergo graecum loquendi modum imitatus est. Hoc monumentum magna arte concinnatum, itaque scholae ss. Cyrilli et Methodii vel ipsis ss. Fratribus tribuendum est. Nomen *les* autem ita exclusivus slovenicus pannonismus est, ut inde concludendum sit, hoc monumentum in Pannonia exaratum esse. Omnes alii Slavi enim graecum ξύλον in tali contextu nomine *drevo* exprimunt.

FRANC GRIVEC

Die restlichen vier unveröffentlichten Briefe Isidors von Kijev

I

Von den im Vatic. gr. 914 fol. 59 recto – 62 verso enthaltenen unveröffentlichten Briefen Isidors habe ich die ersten vier in der Byzantinischen Zeitschrift 44, 1951, 570-577 (Festschrift Dölger) veröffentlicht und besprochen. Unter Hinweis auf die dortige Veröffentlichung seien hier die restlichen vier Briefe fol. 61 recto – 62 verso herausgegeben, also Brief 5-8.

Der 5. Brief, von dem auch Mercati G., Scritti d'Isidoro etc, Roma 1926, 21 f. spricht, ist ein Freundschaftsbrief mit einem Freundeslob und mit der Klage über die Abwesenheit des Freundes und die Unzustellbarkeit der Briefe, gerichtet an Manuel Chrysoloras, (s. Cammelli G., I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo, I, Firenze 1941 und A. Palmieri im Dict. théol. Cath. II 2422 f.). Isidor möchte den sprach- und länderkundigen, von so vielen geehrten, ja vom französischen König in Paris zu Tisch geladenen Gelehrten wieder sehen, möchte seinen Reiseerzählungen lauschen. In rhetorischen Hyperbeln preist er den Mann glücklich, der der Stolz des sonst so wenig glücklichen Romäerreiches sei. Mehrmals habe er versucht, ihn mit einem Briefe zu erreichen, aber zu seinem Verdruss sei es ihm nicht gelungen, denn der Adressat sei einmal da, einmal dort, in Aquileja, Konstanz, Paris und selbst in Britannien. Isidor meint wohl auch die Reisen, die Manuel Chrysoloras zu Verhandlungen für sein bedrängtes Vaterland gemacht hat. Mercati macht auf die überraschende Bemerkung aufmerksam, dass am Schluss des Briefes von einem sonst nicht bekannten Sohn des Manuel Chr. die Rede ist, auch von einer Ehe desselben sei nichts bekannt. Datum des Briefes gegen 1415.

Den 6. Brief, den Mercati 22 « graziosissima lettera » nennt, dürfen wir einen scherzhaften Freundesbrief heissen. An den Herr-

scher in launigem Humor geschrieben gibt er einer kleinen alltäglichen Begebenheit eine nette literarische Form, wie sie das genus jocosum der Epistolographie verlangt. In fingierter Gekränktheit klagt er über den Hasen, der im Garten des Klosters so übel haust, der ständig das Gemüse abfrisst und nicht genug bekommt, obwohl doch überall Überfluss an Futter sei. Er werde wegen seiner Gefrässigkeit dem Salomonischen Urteil unterworfen und lebend seinem Richter vorgeführt. Reizend ist, wie der diebische Hase geschildert wird. Die Schlussbitte, dem Mönche und dem Hasen Recht werden zu lassen, ist ein Wortspiel und der Satz endet mit einer Schlussklausel.

Der kurze Brief ist ein kleines literarisches Kunstwerk und zeigt, wie der Humanist aus einer nebensächlichen Begebenheit etwas machen konnte; unter Anwendung von Witz, Humor und sprachlicher Fertigkeit weiss er dem Leben anmutige Seiten abzugewinnen.

Der 7. Brief ist eine Bitte an einen Freund, den Sacellarius Michael im Peloponnes. Die einleitenden Worte wollen die übliche captatio benevolentiae sein, sie sind ziemlich bombastisch mit ihrem Lob der Künste, die der Adressat auszuüben und zu lehren vermöge. Die Bitte ist, dass er einen seiner Schüler namens Sophos zu seinem Vater zurückschicke, auch ein Verwandter dränge auf die Zurückberufung. Aus dem Namen des Sophos ergeben sich einige Wortspiele, wie sie der Briefstil fordert oder wie sie ihm entsprechen sollen. Mercati erwähnt den Brief S. 22.

Der 8. Brief, bei Mercati ebenfalls S. 22 erwähnt, hat die Epistolographie selbst in etwa zum Thema. Der kurze Gratulationsbrief beginnt mit der zufriedenen Feststellung, er sei kein schlechter Prophet gewesen, wenn er gesagt habe, der Freund werde es mit der nötigen Ruhe bald soweit bringen, nach den Regeln der Kunst selbständig einen Brief abzufassen. Er fügt hinzu, dass er den Freund nun bei sich haben wolle, weil er, wie er mit einem Wortspiel wiederum sagt, des Freundes in Wort, Schrift und Tat bedürfe.

Nachdem nun die griech. Briefe Isidors, soweit bekannt, veröffentlicht sind, sind wir in der Lage, einiges von ihrer Stellung innerhalb der Epistolographie zu sagen. Die byzantinische Epistolographie ist noch wenig erforscht. Was wir wissen, das verdanken wir vor allem Krumbacher K., Gesch. d. byz. Lit., München

²1897, sowie Sykutris J., in seinen beiden Abhandlungen, der allgemeinen über « Epistolographie » in der Realencyklopädie von Pauly–Wissowa–Kroll–K. Ziegler, Supplementband V (1931) 186-220, und der speziellen über « Probleme der byzant. Epistolographie » in: IIIme Congrès Internat. des Études byzant., Athènes 1930, Compte-Rendu par A. C. Orlandos, Athènes 1932, 295-310.

Wir wollen uns an diese Literatur anschliessen, aber nicht die fällige Untersuchung über Isidors Briefstil vorwegnehmen, was über den Rahmen dieser Edition hinausgehen würde, sondern nur einige Beiträge hiezu liefern.

Isidor darf zu jener geistigen Elite gerechnet werden, welche für die in Byzanz heimische Kunst des Briefschreibens empfänglich war, sie pflegte und vielleicht sogar prägte. Er legte Wert auf bestimmte Eigenschaften eines Briefes, wie wir entnehmen 1. den hier und in der BZ herausgegebenen Briefen, besonders dem 8. Brief, 2. den Bemerkungen in den von Regel W., Analecta Byz.–Russ. (nicht Byc.–..., wie in BZ a.a. O. 570) S. 61 und S. 65 herausgegebenen Briefen, nämlich S. 61: φράσεως ἁρμονία, συνθήκης ῥυθμός, τόπου δύναμις, διανοίας ὀξύτης, und S. 67, was zunächst von der Rede handelt, aber, weil die Epistolographie ja ein Teil der Rhetorik war, sinngemäss auch vom Briefe und seinem Aufbau gilt: ...ὅθεν καὶ οἱ μὲν ἐβόων μετὰ κρότων καὶ λαμπρῶν τῶν ἐπαίνων τὴν τῶν ὀνομάτων ὥραν, τὴν συνθήκην τῶν λέξεων, τὸ τῆς φράσεως κάλλος, τὴν τάξιν τῶν ἐπιχειρημάτων, καὶ ὅλως τὴν διὰ παντὸς τοῦ λόγου ἁρμονίαν καὶ μουσικὴν ἀγάμενοι τὴν διὰ πασῶν, εἶπεν ἄν τις μουσικός.

Isidors Briefe sind nicht so entsachlicht, wie das von der Briefliteratur der Spätantike und der Byzantiner gesagt wird, sie sind auch nicht einfache Stilübungen oder Fiktionen, und wenn die Antike am Individuum im Menschen wenig interessiert war und mehr den Typus suchte, so kann man das von dem Humanisten Isidor nicht behaupten, denn er hat meistens konkrete Anlässe für seine Briefe und nimmt auf persönliche Dinge Bezug wie auch seine Briefe in einem gewissen Masse Ausdruck seiner persönlichen Art oder, wie eben die Antike sagte, Spiegel der Seele sind. Sie sind aus einer konkreten Situation herausgewachsen, aber sie scheinen für die Veröffentlichung bestimmt zu sein und sind deshalb in gepflegter Form dargeboten. Demnach stehen sie in der Mitte zwischen dem Privatbrief und dem literarischen Brief. Sie sind zwar nicht von vornherein, unter Absehung vom Adressaten,

für die Öffentlichkeit geschrieben, aber, so scheint es wenigstens, sie sind a u c h mit Rücksicht auf eine Publikation verfasst.

Die für Briefe aufgestellten Regeln: συντομία, σαφήνεια, χάρις, πρέπον, ἀττικισμός, lassen sich auf Isidors Briefe anwenden: Sie sind kurz und bündig = συντομία; sie sind, im Rahmen der damaligen Sprache, mehr oder minder verständlich = σαφήνεια; auch die Anmut und Eleganz = χάρις trifft auf die Briefe als Ganzes zu, Isidor schreibt mehr im Plauderton, aber einige Male bombastisch wie seine humanistischen und byzantinischen Vorbilder oder, wenn man weiter zurückgehen will, die antiken Vorlagen; er wird nicht vulgär, denn das Vulgäre und Triviale wäre für sie nicht des Aufhebens wert erachtet worden; den Anstand, das πρέπον hat er gewahrt, in dem « klassischen Land der Etikette » (Krumbacher) hat er mit Takt die Konvention eingehalten, ist nicht leidenschaftlich oder polternd geworden, auch als der Fürst seine Bitte für die Bewohner von Elikobuni nicht erhört oder nicht beachtet hatte; schliesslich ist ein Bemühen zum ἀττικισμός nicht zu verkennen, aber seinen Bemühungen ist nicht der Erfolg beschieden gewesen, dass er den erforderlichen Grad eines mässigen Attizismus erreicht hätte, seine Ausdrucksweise kann geschraubt und gekünstelt sein. Komplimente hat er reichlich ausgeteilt, einige kommen uns wie Schmeicheleien vor. Er wendet den unter Verwandten und Freunden gestatteten Scherzton an, ein Beispiel ist der Hasenbrief (Nr. 6). Zitate aus klassischen Schrifstellern finden sich, wie es sich gehört. Eine besondere lehrhafte Tendenz ist nicht festzustellen, auch besondere Lebensprobleme werden nicht aufgeworfen; es ist das Bestreben Isidors, Ereignisse und Vorfälle mit und ohne besondere Bedeutung in das verklärende Licht einer höheren ästhetischen Betrachtung zu rücken, die Miniaturen des Lebens literarisch herauszuarbeiten und die Atmosphäre des Glanzes und der Feierlichkeit zu verbreiten, die der Byzantiner liebte und an deren Existenz er bis zum Untergang festhielt. Bezeichnend ist hier der 5. Brief, aus dem der Stolz des Bürgers von Ostrom spricht, in dem trotz seines Unglücks noch die Erinnerung an das alte Glück lebt.

Ein Brief soll mit einem originellen Gedanken beginnen, das haben wir in gelungener Form beim 6. Brief, dem Hasenbrief; dazu kommen dann originelle Wortspiele wie das mit Sophos am Schluss des 7. Briefes. Die Freundschafts- und Gratulationsbriefe sind in verschiedenen Partien von einer hochtrabenden Grandilo-

quenz, man denkt bei uns an die panegyrischen Inschriften auf Grabmälern der Barock- und Zopfzeit, wie wir sie in den Kreuzgängen unserer alten Dome lesen können. Aber solcher Stil, mit und ohne Zopf oder Perücke, ist sehr alt, er trägt den Namen Byzantinismus, lebt aber überall fort, wo Eitelkeit und Schmeichelei leben.

Isidors Briefe haben Bedeutung für die Literatur- und Zeitgeschichte, aber sie dürfen nicht allein vom Standpunkt der vermittelten historischen Kenntnisse beurteilt werden, sie sind vielmehr als Werk bewusster literarischer Formgebung zu betrachten. Wir wissen, dass Isidor den Libanius gekannt hat; dieser berühmte Redner wird ihm zum Vorbild gedient haben, wohl auch die Kirchenväter, von denen er sich Abschriften hergestellt hat. Es fällt auf, dass Isidors Briefe in Thematik und Stil sich mit manchen der Briefe berühren, die J. M. Nielen in seinen « Kirchenväterbriefen aus dem Alltag », Freiburg Herder 1949, herausgegeben hat, so unser Brief 6 mit dem Gregors von Nazianz S. 68 n. 6 (ein Fisch wird gesandt) oder der Hinweis auf das Umherreisen in Brief 5 im Vergleich mit dem Brief Basilius S. 69 n. 8.

II

5. Brief

Ὦ πόσης ἡμᾶς ἀνίας ἀνέπλησας τοσοῦτον χρόνον ἀποδημῶν. 61 r πότε γάρ, ἀνδρῶν ἄριστε, τὴν χρυσῆν ἐκείνην κεφαλὴν ὀψόμεθα, τὴν πολλῆς καὶ μεγάλης τῆς συνέσεως γέμουσαν, πότε δὲ καὶ γλώττης ἀκούσομεν τῆς ὑμετέρας, διηγουμένης μὲν τὰ Γαλατῶν, διηγουμένης δὲ τὰ Κελτῶν, διηγουμένης δὲ τὰ τῶν Ἑσπερίων Ἰβήρων· τὰ δὲ Ἰταλῶν παρίημι ἐγγὺς ὄντων ἡμῶν, καὶ ἄλλων ἀκούων ἀπαγγελόντων, οἷα γέγονε τὰ περὶ σὲ καὶ οἷς ἔπραξας καὶ οἷς ἐκόσμησας τὸ Ῥωμαίων γένος καὶ ὡς ἐτιμήθης παρ' ἐκείνων πάνυ λαμπρῶς καὶ μεγάλως· πότε δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς Βρεττανικὰς ἡμῖν ἀναγγελεῖς νήσους; σὺ γὰρ ἐφιλονείκησας τὸν μὲν εἴσω τοῦτον παραδραμεῖν κόσμον, ἀφικέσθαι δὲ κἂν ταῖς τῶν μακάρων νήσοις, τῶν ἐκεῖ τοῖς Ἕλλησιν ᾀδομένων ἀθανάτων ἴσως ἀπολαύσεων καλῶν, ὁπόσοις ἥρωες ἐντρυφῶσιν. Ταῦτα πῶς σὲ μὲν οὐκ || εὐδαίμονα καὶ σφόδρα μακάριον 61 v ἡγεῖσθαι, ἡμᾶς δ' ἐστερημένους πάσης καλῆς κἀγαθῆς θέας καὶ κατὰ τοὺς ἀσπάλακας οἰκουροῦντας οἱονεὶ δυστυχεῖς καὶ ἀθλίους πᾶς ὅστις ἐρεῖ. ἀλλὰ δὴ πολιτείας ἐκείνας οὐ κατὰ τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀλλὰ πάνυ

λαμπρὰς καὶ περιφανεῖς καὶ ἄρχοντας πολλῶν μὲν ἐθνῶν πολλῶν δὲ πόλεων καθ' ἑκάστην ὁρᾶν, καὶ τιμῶν ἀξιοῦσθαί σε τῶν πρώτων παρ' αὐτοῖς, ἐν δὲ τηλικούτοις θαυμαζόμενον, καὶ νῦν μὲν τῇ Ῥωμαίων, νῦν δὲ τῇ Ἰταλῶν τούτοις ὁμιλοῦντα φωνῇ, πῶς οὐκ ἂν εἴη ταυτὶ πέρα πάσης εὐδαιμονίας; ἐγὼ δὲ τὰ λαμπρὰ καὶ περιφανῆ ταῦτα ἀεί σοι καὶ καλλίω καὶ μείζω συνεύχομαι γίγνεσθαι, ἵν' εἰδεῖεν ἅπαντες, οἵους τὸ Ῥωμαίων γένος τρέφει τοὺς ἄνδρας καὶ ταῦτα ἐς τοσόνδε δυστυχίας ἐληλακός, καὶ ὡς ἔτι τῆς παλαιᾶς ἐκείνης εὐδαιμονίας ὑπολείπεται ζώπυρον ἁπάντων βλεπόντων ὡς σὲ μετὰ λαμπρᾶς καὶ μεγάλης τῆς τύχης καὶ πολλῆς αἱρόμενον τῆς συνέσεως. ταῦτα πόσης ἡμᾶς ἐμπίπλησι ἡδονῆς καθ' ἑκάστην ἀκούοντας περὶ σὲ γιγνόμενα καὶ μὰ τὸν ἐμόν τε καὶ σὸν φίλιον οὐκ ἔλαττον ἥδομαι σοῦ ἢ καὶ τῶν σφόδρα σοι γνησίων τινός, ὅθεν δὴ καὶ γράφειν σου τῇ λαμπρότητι πολλάκις ἠβουλόμην μέν, ἠνιώμην δὲ τοῦ διακομίζοντος οὐκ εὐπορῶν, ἄλλως θ' ὅτι, ὁπότ' Ἀκουηλίᾳ (1) παρεῖναί σε ἤκουον κἀκεῖσε πέμπειν ἠβουλόμην, ἀπήγγελλεν ἕτερος ἐς Κωνσταντίαν ἀφικέσθαι, κἀκεῖ δὲ στέλλειν αἱρουμένῳ Καλοδούκας ἔλεγεν ὁ καλός, τῷ μεγάλῳ τῶν Γαλατῶν ξυνεῖναί σε ῥηγὶ τραπέζης καὶ ἁλῶν ἐκείνῳ κοινωνοῦντα ἐν τῇ πανευδαιμονεστάτῃ πόλει τῇ Παρησίᾳ, ἐνταῦθα δέ σε νομίσαντι προσμένειν καὶ γράφειν εὐθὺς ἐξορμῶντι (2) πάλιν ἐκεῖνος. ἀλλὰ νῦν πλεῖ μὲν τὸ Ἀτλαντικόν, ὁμιλεῖ δὲ Βρεττανοῖς κἀκείνοις πείθει γενέσθαί ποτε χρησίμοις (3) τῷ γένει Ῥωμαίων. ἀλλὰ τί δράσω πρὸς ἐκεῖνον εἰπών; πῶς τοσοῦτον χρόνον γράμμασιν οὐκ ἂν προσερῶ τῇ παντ' ἀρίστῃ καὶ λαμπροτάτῃ μοι κεφαλῇ; γράφω τοίνυν καὶ τοῖς γράμμασιν, ὅποιπερ ἂν ᾖς, ἐντυχεῖν σοι γένοιτο εὐτυχεῖ τε καὶ ἐρρωμένῳ μετὰ τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ καὶ φιλτάτου σοι υἱέος. θᾶττον δὲ καὶ ἡμῖν ἐπανήξαις (4) τῇ τοῦ Θεοῦ προμηθείᾳ ὑγιής τε καὶ ἄσμενος.

6. Brief

Οὐδ' οἱ πτῶχες ἡμᾶς ἀδικεῖν οὐκ ἀνέχονται καὶ οὗτοι δὲ οἱ 62r παρ' ἑτέρου παντὸς οὔκουν ἀξι- || ούμενοί τινος λόγου ζημίαν ἡμῖν ἐπάγουσι. τοσοῦτον οἱ μοναχοὶ ἐν οὐδεμιᾷ μοίρᾳ τοῦ λόγου παρὰ

(1) Aquileja ist auch erwähnt in den von Regel herausgegebenen Briefen, p. 60. 8.

(2) Hier folgen die Worte: καλοδούκας ἔλεγεν ὁ καλός, die durchstrichen, aber vom Sinn gefordert sind.

(3) [χρησίμ]ους ist verbessert durch ein darüberstehendes -οις.

(4) am Rande ἐπα]νήξοις.

τοῖς πολλοῖς ἐσμεν· καὶ τὸ δὴ μεῖζον, ὅτι συχνῶς ἡμῖν τὰς ἐπηρείας ἐπαγόντων οὐδ' ἅπαξ ἡμεῖς παρ' αὐτῶν δίκην λαμβάνειν δυνάμεθα, ὁποῖον δή τι καὶ περὶ τουτονὶ τὸν φῶρα συμβέβηκεν. οὐχ ἅπαξ γὰρ οὐδὲ δὶς ἢ τρὶς ἀλλὰ πολλάκις καταπεφρόνηκεν ἡμῶν. τῶν γὰρ ἐν τῷ παρ' ἡμῖν κηπείῳ λαχάνων συνεχῶς ἐσθίων οὐκ ἀνήει, ᾠήθη δὲ διὰ τέλους ἡμῶν κρατήσειν, ἀλλὰ νῦν ἐπ' αὐτοφόρῳ ἑάλω· ᾧ δὴ καὶ δίκην ἂν ἐπεθήκαμεν, τὴν μοναχοῖς δικάζειν προσήκουσαν, εἰ μὴ λαίμαργος καὶ πάντ' ἄδικος οὗτος ἦν· ἥδ' ἐστὶν ἧς ὁ Σολομῶν νομοθέτης, ὥς ἐγὼ οἶμαι, μηδενὶ δι' ἀνάγκην ἐνδείας συλῶντι δίκην ἐπιθεῖναί τινα· ὅθεν οὐδ' ἡμεῖς τὸν ἀκόρεστον τοῦτον λαγὼν παρὰ τὸν δικαστὴν ἀνηνέγκαμεν, εἰ τροφῆς πανταχοῦ δαψίλεια οὐκ ἦν ἂν αὐτῷ. νῦν οὖν ἥκει σου τῇ θειότητι ζῶν μηδενὸς ἐστερημένος ὅτι μὴ τοὺς ὀφθαλμοὺς φέρων κεκλεισμένους καὶ μόνον πάντες οἵαπερ οἱ φῶρες πάσχων καὶ αὐτὸς κάτω νενευκότες καὶ μὴ δ' ἀντωπεῖν πρὸς οὐδένα δυνάμενοι, ὁπόταν ἁλῶσι τῷ βέλει βαλλόμενοι τῆς αἰσχύνης, ἄλλως θ' ὅτι σφόδρα δειλὸς ὢν ὁ δεινὸς οὑτοσὶ φὼρ ἀπορρήξει τὸ ζῆν, εἰ τὸ φῶς ἂν ὁρῴη. δίκασον τοίνυν, δικαιότατε καὶ πάντ' ἄριστε δεσποτῶν, μοναχῷ καὶ λαγῷ τὴν προσήκουσαν δίκην.

7. Brief

Τῷ σακελλαρίῳ Μιχαήλ.

Τῆς μὲν οὖν σῆς ἀρετῆς πολλὰ τὰ σύμβολα, ἐξ ὧν τε ποιεῖς, ἐξ ὧν τε λέγεις, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῆς παιδείας, ἥ σοι πολλὴ καὶ παντοία γίγνεται, νῦν μὲν μουσικὴν ἐργαζομένῳ, νῦν δὲ ποιητῶν καὶ ῥητόρων διδάσκοντι λόγους καὶ τοὺς μὲν τῶν νέων τὸ ᾄδειν, τοὺς δὲ τὸ λέγειν διδάσκεις· οὕτω τὴν Πέλοπος αὐτὸς κοσμεῖς, οἷς μὲν ποιεῖς, οἷς δὲ λέγεις, ἀλλὰ καὶ οἷς διδάσκεις. Εἴης τοίνυν, ἀνδρῶν βέλτιστε, τοιαῦτα ποιῶν ἀεί, καὶ πλείω γε μᾶλλον καὶ καλλίω μᾶλλον ἢ πλείω· τὸ γὰρ τῶν μεγάλων καὶ λαμπρῶν ἔργων ἐπίδοσιν τινὰ ποιεῖσθαι σπουδάζειν οὐχ ἧττόν ἐστιν αὐτὸν ἢ ταῦτα γεραίρειν. ποίει τοίνυν ταυτί, σαυτὸν οὐ μόνον αὐτοῖς κοσμῶν ἀλλὰ καὶ πολλοὺς τῶν νέων, οἵ σοι νῦν σύνεισι. τὸν μὲν οὖν νέον, ᾧ Σοφὸς μὲν τοὔνομα, γένοιτο δ' ἂν καὶ τοῖς ἔργοις σοῦ τὴν μουσικὴν αὐτὸν ἐκπαιδεύοντος, ἡμῖν ἐπίστελλε· πολλὰ γὰρ ὁ πατὴρ αὐτῷ τὸν παῖδα ἰδεῖν ἐφίεται, πολλὰ δὲ καὶ ὁ κηδεστὴς αὐτῷ, ὃς ἡμέτερος ὢν οὐ παύεται ὅσαι ὧραι ἡμᾶς ἐνοχλῶν, ὥστε τὸν νέον μετακαλέσασθαι· εἴξεις τοιγαροῦν τῇ ἐκείνων ἱ || κεσίᾳ σοὶ μὲν ἐπιστέλλω ταυτὶ τὰ γράμματα, τὴν ὡς ἡμᾶς ἄφιξιν

62 r 62 v

τῷ νέῳ προμνηστεύοντα, προσεροῦντα δὲ καὶ σέ, ὃν ἐγὼ συνήθη καὶ φίλον ἐξ ἐκείνης ἄγω τῆς ἡμέρας, ἧς σε τὸ πρῶτον εἶδον· πέμψον δὲ καὶ αὐτὸς τὸν Σοφὸν ἡμῖν σοφόν· σαφῶς δὲ ποιήσεις σοφῶς, εἰ νῦν ἂν αὐτὸν ἀποπέμψαις, τὴν παρὰ τῶν σοφῶν ὡρισμένην μνηστείαν ἐπιτελέσοντα, τόδ' ἐστὶν ᾆσαι καὶ αὐτὸν τοὺς ὑμεναίους αὐτοῦ γάμους. ὃν εἰ παρὰ σαυτῷ καθέξεις ἐπιπλεῖον, δέδοικα, μὴ ὁ Σοφὸς τῶν σοφῶν ἄκων ἐκφύγοι τοὺς ὅρους.

8. Brief

Οὐκ ἄρα ἦν ἐγὼ μάντις πονηρὸς οὐδέ τις φαῦλος εἰκαστὴς σέ τε καὶ πρὸς τὴν σὴν διάνοιαν ὁρῶν κάλλους γέμουσαν καὶ νοημάτων, ὅς γε καὶ ἄλλοις μὲν σοὶ δὲ πολλάκις ἔφην, ὡς, εἰ τεύξῃ γαλήνης, ἀρίστων ἔσῃ λόγων ποιητής, καί σου τῇ φύσει πολλὰ γένοιτο τ' ἀγαθὰ καὶ μάλιστά γε πολλὰ εὐθύς, ὅ φασιν ἀπὸ γραμμῆς, ἀψευδῆ με τοῖς ἄλλοις δειξάσῃ (¹). τὸ γὰρ ἐν οὕτω πάνυ μικρᾷ τῇ σχολῇ καλλίστην ἐξενεγκεῖν νῦν ἐπιστολήν, ἡλίκην ἂν μετὰ πλείονος ἔσῃ πεποιηκὼς τῆς τῶν λόγων φροντίδος, τῶν τοσούτων θορύβων ἀπαλλαγείς, καλὴν τοίνυν ἴσθι σοι γεγονέναι (²) τὴν γραφὴν τέχνης γέμουσαν καὶ κάλλους καὶ μὴ δ' ἡμῶν δεομένην, οὕτω διὰ τέλους εἴργασταί σοι μετὰ τέχνης. πέμπε τοιγαροῦν, οἷς ἂν ἐθέλῃς, θαρρῶν, ὡς οὐδ' ὁ μῶμος σκῶμμα κατ' αὐτῆς ἀφήσει, πέμψεις δέ, οἶμαι, τῷ τὰς εἰσαγγελίας τῷ κρατοῦντι κομίζοντι, εἰ δὲ βούλει, καὶ συνάρχοντί σοι καὶ πολλάκις συναγγείλαντι, καί σοι καὶ αὐτὸς χάριν εἴσεται μᾶλλον τοιαῦτα παρὰ σοῦ δεχόμενος γράμματα· πολλὴν δέ σοι καὶ αὐτὸς οἶδα, ἐν τῷ μὴ δεῖσθαι προσποιηθέν τι δεῖσθαι, ἵνα καὶ νῦν τὴν ἄκραν ἐκφήνῃς παρ' ἡμῖν φιλίαν. ἀλλ', ὦ γενναῖε, χρῶ καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς γράμμασι, δεῖται γάρ σου καὶ τὰ πράγματα ὥσπερ καὶ αὐτὸς τῶν γραμμάτων· καὶ μὴ κατοκνήσῃς ἐκείνοις προσεῖναι, οἷς διὰ βίου τε συνῇς καὶ πολλοὺς ὑπὲρ αὐτῶν τοὺς ἀγῶνας ὑφίστασο. τεύξῃ δὲ καὶ τοῦ ποθουμένου, ὅτε σοι τὸν μετάμελον ὁ καιρὸς οὐδένα παρέξει.

München

Adolf W. ZIEGLER

(¹) Wohl eine Form von δείκνυμαι, ähnlich bei Regel 65, 5.
(²) Darüber steht die andere Lesart [γεγον]υῖαν.

Quellen zu Isidor von Kiew als Kardinal und Patriarch

In der jüngsten Zeit wurden mehrere Briefe Isidors von Kiew zum erstenmal veröffentlicht. Ich erinnere an die Ausgabe der vier griechischen Briefe, die Adolf Ziegler (1) in der Festschrift Dölger veranstaltet hat. In dieser Nummer unserer Zeitschrift fügte der gleiche Herausgeber weitere vier griechische Briefe Isidors ihnen bei. Die Ausgabe von zwei lateinisch erhaltenen Briefen verdanken wir A. G. Welykyj (2). Ich selber veröffentlichte einen ins Lateinische übersetzten Brief in dieser Zeitschrift (3). Heute will ich zwei weitere Briefe Isidors herausgeben; der eine ist in lateinischer, der andere in italienischer Sprache erhalten; ferner füge ich noch einige Quellen über Isidor bei, die zum Lebensbild des Kardinals einen nicht nutzlosen Beitrag liefern.

I

Brief Isidors an die Staatsbehörde von Florenz, 7. Juli 1453

Nach seiner Flucht aus Konstantinopel, an deren Verteidigung der Kardinal bekanntlich tätigen Anteil genommen hat, befand er sich einige Zeit auf der damals zu Venedig gehörigen Insel Kreta. Von hier schrieb er mehrere Briefe, an den Papst (4)

(1) Vgl. *Byzantinische Zeitschrift*, 44 (1951) 570-577.

(2) Vgl. *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, Series II, Sectio II, vol. I (1950) 285-291.

(3) Vgl. *Orientalia Christiana Periodica*, XIV (1948) 405-414.

(4) Brief *Postquam ego*, veröffentlicht nach einer Handschrift, Brera (in Mailand) A. E. XII, 40, 54v B-55v B, von N. JORGA, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades*, IIe série, Paris 1899, 522-524; eine andere Handschrift des XV. Jahrhunderts wie die der Brera-Bibliothek fand ich in Paris, Bibliothèque Nationale, N. Acq. Lat. 546, 169r-170v.

Nikolaus V., 15. Juli 1453, an Kardinal Capranica ([1]), vor dem 15. Juli 1453, an Kardinal Bessarion ([2]), 6. Juli 1453, an den Dogen von Venedig Franz Foscari ([3]), 26. Juli 1453, an die Christenheit ([4]), 8. Juli 1453. In sämtlichen hier genannten Briefen schil-

([1]) Brief *Saepe* (ohne Datum) nach der Handschrift der Staatsbibliothek in München, Lat. 4689, im Auszug veröffentlicht von JORGA im soeben erwähnten Werk, 518-9.

([2]) Brief *Sepenumero* nach der Handschrift der Riccardiana zu Florenz, 660 (M, II, 19), 58ʳ-61ʳ von mir veröffentlicht in OCP XIV (1948) 405-414; im Sommer 1951 fand ich eine andere Handschrift des XV. Jahrhunderts, die den nämlichen Brief, jedoch nicht in einer besseren Lesart, überliefert, und zwar in der Universitätsbibliothek zu Bologna, B 52, busta 2, n. 1, 40ʳ-42ᵛ. Nach dem Brief findet sich die wertvolle Angabe über den lateinischen Übersetzer dieses ursprünglich griechisch abgefassten Briefes: *Habes jam, Alberte dilectissime, grecam epistolam factam latinam etsi satis inepte traductam. Malui enim* [me] *rudem ac indoctum iudicari abs te quam pervicacem. Usus autem sum sermone facili et ilaro et ut ita dicam puerili, ne tibi videar alius esse quam sum, tardo scilicet ac rudi ingenio. Potuissem enim hinc inde vocabula exquisita mendicari et expiscari, sed nolui ex re minima rem maximam facere atque ostentare, quod mee tenuis ac exiguissime supellectilis non est. Ipsam ergo penes te serva nec ulli cures edere, ne in tanta doctissimorum virorum copia temerarius ac presumptuosus fuisse videar, qui tantum mihi arrogem, ut grecam profiteri scientiam ausus sim, cuius vix prima rudimenta delibarim. Tuus Lianorus de Lianoriis etc.*

([3]) Brief *Novum crimen*, nach dem Barber. lat. 2682, 56ᵛ-58ʳ veröffentlicht von WELEKYJ in *Analecta ordinis S. Basilii Magni*, I (1950) 286-289.

([4]) Brief *Audite* herausgegeben nach Reussner bei MIGNE PG 159, 853 A-956 C (ohne Datum); bei RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici, ad annum* 1453, n. 5-6 (nur teilweise Ausgabe). Der von P. Welykyj nach dem Barber. lat. 2 682, 58ʳ-59ʳ veröffentlichte Brief ist trotz des gleichen Anfanges und des ähnlichen Gegenstandes keine blosse Kopie des schon früher bekannten Textes, wie der Herausgeber treffend bemerkt. Leider trägt auch der neuentdeckte Text kein Datum. Hingegen verdient die vor vielen Jahren von mir eingesehene Handschrift der Bibliothèque Nationale von Paris, N. Acq. lat. 546, 167ʳ-169ʳ, die den Brief Isidors an die Christenheit *Audite* enthält, noch eine besondere Erwähnung. Diese Handschrift, schon oben von mir erwähnt, bietet das Datum: *Datum Crete in domibus residencie nostre sub sigillo nostro quo utimur, anno a navitate domini millesimo quadringentesimo quinquagesino tercio die octava iulii, pontificatus sanctissimi in Christo patris et domini nostri domini Nicolai divina providencia pape quinti anno septimo.* Der Text, der in dieser Handschrift geboten wird, entspricht inhaltlich im grossen und ganzen, öfters wortwörtlich, dem bei Migne sich findenden Text. Der

derte der Kardinal das traurige Ereignis der Einnahme der christlichen Hauptstadt im Osten und forderte zu einem Kreuzzug gegen die Türken auf. Auch sein Brief an die « Prioren » der Signoria von Florenz, 7. Juli 1453, bewegt sich um den nämlichen Gedankenkreis. Obwohl wir durch diesen Brief nicht viel wesentlich Neues erfahren, lohnt es sich doch, ihn zum erstenmal herauszugeben. Es ist bezeichnend, dass Isidor, der selber am Konzil von Florenz teilgenommen hat, nicht vergisst, die Stadt am Arno über das traurige der Hauptstadt des byzantinischen Reiches bereitete Schicksal in einem eigenen Briefe zu unterrichten; er schildert rednerisch, aber ohne Verletzung der Wahrheit, die einstige Grösse Konstantinopels, das gewesen sei die Hauptstadt des Morgenlandes, Sitz des Kaisertums, von Kaiser Konstantin dem Grossen begründet und von seinen Nachfolgern ruhmvoll auch gegen feindliche Angriffe mit Erfolg früher verteidigt. Aber jetzt sei, so fährt er fort, unter Zulassung Gottes diese Stadt in die Hände Maumeths (Mehmeds) gefallen, der mit seinem Heere in dieselbe unter Greueltaten eingedrungen sei und hernach sein Verwüstungswerk gegen die Christen und die christlichen Denkmäler fortgesetzt habe. Es sei der ganzen Christenheit damit eine grosse Schmach zugefügt worden; ja es sei zu befürchten, dass der türkische Herrscher sich nicht begnügen werde mit der Einnahme von Konstantinopel, sondern dass er eine Weltherrschaft zum Schaden des christlichen Namens aufzurichten sich rüste. Daher fordert der Kardinal, der in seinem Briefe hervorhebt, Zeuge jener Greueltaten gewesen zu sein, ja sogar Gefangener der Türken, die Florentiner zu einem Bündnis mit andern christlichen Fürsten gegen die Türken auf. Wenn wir diesen Brief mit dem an den Dogen Foscari gerichteten vergleichen, so ist festzustellen, dass beide zum Teil wortwörtlich übereinstimmen. Aber der an Venedig gerichtete enthält eine längere Einleitung, ferner ist der Schlussteil nicht bloss im Wortlaut, sondern auch im Gedankenaufbau verschieden, und viel umfangreicher. Isidor hebt hier die glorreiche Seemacht Venedigs stark hervor, ja sogar die einst von Venedig dem Papst Alexander III.

---

von P. Welykyj veröffentlichte Brief, der anscheinend unvollständig ist (er unterlässt im Eingang teilweise, und ganz im Schluss die gewöhnlichen Protokollformen), erregt noch Fragen, die erst gelöst werden können, wenn alle Handschriften, die Briefe Isidors über den Fall Konstantinopels enthalten, untersucht sind. Damit wird die Entdeckung nicht geschmälert, die dem gelehrten Basilianer geglückt ist.

gegen den Kaiser Friedrich Barbarossa erfolgreich gewährte Hilfe. Er gedenkt, mit dem Dogen mündlich über den Krieg gegen die Türken sich zu besprechen; dieser sei durch das Zusammenwirken mit andern Mächten, besonders dem Papst, vorzubereiten, aber Venedig müsse, so meinte er, Ursprung und Haupt dieses Unternehmens sein. Da der Brief an Venedig erst am 26. Juli 1453 verfasst wurde, so verdient der an Florenz gerichtete Brief wegen seines Vorsprunges von ungefähr drei Wochen eine eigene Ausgabe, auch deswegen, um die Entstehungsgeschichte beider Briefe besser beleuchten zu können. Auch bietet der Codex von Florenz in den mit dem Vatikanischen gemeinsamen Teilen mehrmals eine bessere Lesart, wenn nicht in Wiedergabe der vatikanischen Handschrift Druckfehler vorgekommen sind. Ohne Zweifel hat sich Isidor des gleichen Sekretärs bei der Abfassung dieser beiden Briefe bedient; eine Spur dieser Abhängigkeit kann auch darin erblickt werden, dass in beiden das fehlerhafte Wort *anconas* statt *iconas* vorkommt, wenn dieser Fehler nicht auf Rechnung des Kopisten kommt; denn die Originale dieser beiden Briefe sind noch nicht aufgefunden worden. Bringen wir nunmehr den Text des für die Florentiner bestimmten Briefes, der uns in der aus dem XV. Jahrhundert stammenden Handschrift M III 15, 73^r-75^r überliefert ist.

Cum ante oculos pono mihi, magnifici domini et priores palatii ac communitatis dignissime Florentie, amplissimorum regnorum gloriam, magnarum urbium excellentiam et status sublimitatem, video urbem illam clarissimam Constantinopolis, que caput
5 est orientis et olim sedes imperii, pre ceteris urbibus floruisse. Constantinus enim magnus sua admirabili virtute urbem illam magnificam fundavit et erexit et in suam propriam dicavit, conferens illi nomen a suo nomine, statuitque illam sedem sui imperii, quam imperatores ceteri Romeorum ab ipso magno Constantino
10 sumentes originem continuis temporibus sub magno triumpho tenuerunt potestatem et quasi invincibilem, nec barbare nationes, que aliquando [illam] debellare ause sunt, valuerunt devincere, sed confuse fugiebant. Sed nunc, proh dolor, urbs illa dignissima, sic cogentibus peccatis ab illo precursore antichristi teucro Maumeth
15 non humana potentia, sed sic permittente deo, iam tandem sub potestate sua reducta est. O acerbum et orrendum novum chri-

14 precussore *Ms.*

stocolis omnibus dampnabile. O magnam impietatem, o nefandum facinus et abominabile. Testis ego sum qui vidi, qui preda teucri factus sum et mirabiliter sic deo volente ab ira eius sceleratissimi predonis evasi. Intravit itaque nequam ille canis cum suo dampnabile exercitu satane in sacram illam civitatem tamquam «leo rugiens» 5 et multos crudeliter necavit et suis bonis spoliavit, multos captivivit, quamplures pueros in abnegationem fidei christiane miserabiliter tradidit, filios a matrum amplexibus et dulcibus osculis et matres a filiis privavit, clamoribus fletuum usque ad celum emissis. Virgines monacas deo dicatas et alias virgines servitio dei preser- 10 vatas impio scelere violavit, admiranda templa dei decore pretiosa et tanta nobilitate et magnificentia preclara, in quibus misteria venerabantur, reduxit in speluncam latronum et synagogas perditi Maumeth cum maximo obrobrio christiane religionis, reliquias, anconas gloriose virginis et omnium sanctorum et sacrosancta si- 15 gnacula passionis Yhesu Christi cum ceteris reliquiis sanctorum hinc inde dispersit, ut non esset, qui coleret fidem Christi. Quid detestabilius, quid crudelius, quid immanius dici potest? Plangant et fundant lacrimas cum amaritudine, qui Christi sunt. Et iterum plangant captivitatem huius memorande et pretiosissime urbis et 20 crudelissimam eius obsidionem. Nam numquam Nero crudelissimus, numquam Tiestes, qui proprios filios edendos patri tradidit, numquam alius nerior (!) auditus est tantam iniquitatem committere. Celum ululat, terra clamat, sol obscuratus est ex tam nephando scelere, et mihi excogitanti iam deficit anima mea. Quid mihi 25 ergo hic Belzebuth tamquam Christi flagellum et abominatio seculi tanta iniquitate, tanta immanitate odit christianos, ut teneat, dum videt christianum, contaminasse proprios oculos, et lavat se a macula; hic ex diversis signis et inditiis in tantam superbiam exaltatus est, ut non dubitet dicere: regem Alexandrum admiran- 30 dum macedonem cum minore potentia subiugasse totum orbem, et hunc, qui iam imperiale regnum Constantinopolis obtinuit et habet innumerabilem exercitum non posse totum orbem submittere? Gloriatur et profitetur magnas urbes et regna mundi cum christianorum obrobrio in sua auctoritate (!) convertere. Magni est 35 certe animi, male mentis, appetitus insatiabilis, proclivis ad queque

[5] I Petr. 5, 8 [15] *lies* iconas. [23] nerior *vielleicht aus dem italienischen Wort* nero *gebildet oder als Komparativ vom vorausgehenden* Nero *gedacht.* [35] *lies* auctoritatem.

pessima; habet potentiam magnam, obedientiam apparatus, maximos bellicosos et pecuniarum copiam; iis ergo omnibus accensus et illectus dulcedine tam magne et opulentis prede, volens sequi fortunatos cursus sue victorie, non est dubitandum, quod totis
5 spiritibus vigilare volet ad res magnas peragendas contra christianos. Et si quies aliqua sibi concedetur in hoc principio et permittetur ampliare potentiam, teneat pro certo vestra magnificentia omnesque Christi fideles, quod non desinet vexare mundum, donec velit deus eum disperdere. Credo enim nec ambigo, quod re-
10 ductis regibus et principibus christianis ad unionem pro exaltatione sancte crucis et nominis sacratissimi Yhesu, nedum potentia, quam habet ille impiissimus teucer, sed ter tantum potentie, non poterit prevalere contra nos. Eya ergo, christianissima comunitas, intuere obrobrium christianitatis nec velis obmittere, quod hic per-
15 fidus canis tam ignominiose tamque superbe et arroganter audeat subvertere Christi fideles et gloriari in sua malitia. Sed velis sumere arma potentia cum aliis regibus et principibus mundi, quibus huiusmodi notitia data est, contra hunc perfidum hostem et extirpare eum de terra viventium, non dubitans in fide Christi
20 Yhesu, quod nos reducet ad amplam vittoriam (!) contra iniquissimum hostem.

Date VII iulii M CCCC LIII in Candia.

Rossia (!)
Isiderus (!) cardinalis rutinensis.

A tergo:

Magnificis dominis prioribus palatii et communitatis Florentinorum.

[14] intuerere *Ms.* [15] ignominose *Ms.*

II

Brief Isidors an Peter Cosimo de Medici, 12. Sept. 1464

Nur ein einziger italienischer Brief Isidors ist bisher bekannt geworden; ich fand ihn im Copialbuch des XV. Jahrhunderts des Staatsarchivs von Florenz, *Mediceo avanti il Principato*, CLXIII, 16r. Er ist ein Beileidsschreiben Isidors an Peter Cosimo

de Medici zum Tod seines Vaters Cosimo († 1. Aug. 1464). Der Kardinal hatte wahrscheinlich von jenem die Todesanzeige erhalten; stand er doch mit ihm und seinem Vater in vertrauten Beziehungen, so dass er auch in seinem Beileidsbrief von steifer nur zeremonieller Redeweise sich fernhält. Er tröstet den Sohn durch den Gedanken an Gottes Willen. Er selber, so meinte der Kardinal, tröste sich selber über den Verlust eines ihm so wohlgeneigten Freundes und das durch seinen Tod auch « unserm Italien » bereitete Unglück durch das Bewusstsein, dass der Sohn des Heimgegangenen nicht bloss Erbe seiner äusseren Güter, sondern auch seiner Tugenden sei und dass er die freundschaftlichen Beziehungen des Vaters zu sich fortsetze, wie auch er sich ihm als Freund erweisen werde. Da dieser Brief teilweise wortwörtlich mit dem unmittelbar vorausgehenden Schreiben des Kardinals Berardus Eruli zusammenstimmt, das aus dem gleichen Anlass an Peter de Medici gerichtet ist, wird die Schlussfolgerung wohl nicht verfehlt sein, dass Isidor oder sein Sekretär das ebenfalls von Rom schon 6 Tage vorher geschriebene Beileidsschreiben des Kardinals Eruli benutzt haben oder dass für beide Briefe ein damals übliches Kanzleibuch mit Briefformularen die Vorlage gewesen ist. Der Text des Briefes Isidors an Peter de Medici ist folgender.

Magnifice vir et amice noster carissime etc.

Havemo intesa la morte del vostro magnifico padre la qual no[i] giudichiamo essere stata molesta alla Vostra Magnificenza perchè non è stato homo da non dovere esser grave et molesta la sua partenza da noi benchè ce persuademo che vostra prudentia 5 et voi medesimo ve consoliate perchè come hè humana cosa el dolersi havere perduto uno tanto capitale, così è anche opera de homo constante et prudente sapersi acordare et quiescere alla volontà di Dio a ogni cosa et maxime in quelle che secondo il corso naturale procedono ordinariamente. Noi certo com molestia gran- 10 dixima havemo sofferto detta morte perchè conosciavamo quanto n'era necessario per la conserva et bene de nostra Italia et a noi afectionatissimo; ma etiamndio assai ci consoliamo che intendemo remanere dopo lui la Vostra Magnificenza non solamente herede delli beni exteriori, ma delli interiori singulari sue virtù. Il quale 15 non dubitiamo sempre ce sarete afectionato come noi siamo a voi

2-3 qual non *Ms.*

al quale, in quanto le nostre facultà s'extendono, largamente ce offeriamo in qualunche cosa. Bene valeat Magnificentia Vestra.

Ex Roma, die XII septembris 1464.

Intus: (Isidorus) episcopus Sabinensis cardinalis Rutenus.

A tergo:

Magnifico viro Petro Cosme de Medicis amico nostro carissimo Florentie.

III.

Isidor und der Erzbischof von Zara Maphäus Vallaresso, 1454-1456

Auf die Beziehungen des Kardinals Isidor zum Bischof von Zara Maphäus Vallaresso († 1494) hat meines Wissens noch kein Gelehrter hingewiesen. Aus diesem Grunde veröffentliche ich hier zwei Briefe des Erzbischofs von Zara an Isidor. Aus ihnen geht klar hervor, dass der Kardinal sich als grossen Gönner jenes Erzbischofs in Dalmatien erwiesen hat. Der Kardinal nahm ihn in seinen engeren Kreis der sogenannten « Familie » auf, was er ihm in einem eigenen Briefe zur Kenntnis gab. Hierauf antwortete dieser dankgerührt, am 8. Mai (1454). Von der fortdauernden Güte seines hohen Gönners ermutigt, schrieb der Erzbischof zwei Jahre später an den Kardinal einen Brief mit der Bitte, er möge seinem Bruder Jakob, der Kanoniker in Kreta war, zur Erlangung kirchlicher Benefizien mit seiner Empfehlung behilflich sein; dieser ist in der Tat zu hohen kirchlichen Würden gekommen, er wurde 1482 Bischof von Capo d'Istria († 1503). Wahrscheinlich hatte der Erzbischof von Kreta Fantinus [1] Vallaresso († 1443), der den Metropoliten von Kiew schon auf dem Konzil von Florenz kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hat, das vertraute Verhältnis zwischen diesen seinen Neffen Maphäus und Jakob einerseits und dem Kardinal Isidor anderseits angebahnt. Die beiden erwähnten

[1] Dieser ist Verfasser einer theologischen Schrift über die Griecheneinigung des Konzils von Florenz, die P. Bernhard Schultze in der Sammlung *Concilium Florentinum*, II, 2 herausgegeben hat. Auch ist schon hier in der Einführung kurz auf die zwei Neffen des Erzbischofs Fantinus hingewiesen worden.

Briefe, deren Urschrift noch nicht aufgefunden wurde, befinden sich in einer Handschrift (1) des XV. Jahrhunderts in der Vatikanischen Bibliothek, die Abschriften der Briefe des Erzbischofs von Zara Maphäus Vallaresso und einiger Briefe seines Onkels Fantinus sowie mehrerer Briefe an beide Kirchenfürsten enthält; auch einige kirchliche Erlasse des Maphäus sind beigefügt. Die beiden Briefe des Erzbischofs Maphäus an den Kardinal Isidor lauten folgendermassen.

1. *Maphäus Vallaresso an Isidor, 8. Mai (1454).*

Ad. Rev.mum d. Isidorum cardinalem ruthenum.

Nunc accepi litteras rev.me dominationis vestre, quibus reverenter lectis ingenti plane leticie cumulo obrutus sum, ex eo maxime quod ipsa dominatio vestra me in gregem servitorum suorum, quod apprime optaveram, annumerare dignata sit. Illud preterea 5 quale quantumque humanitatis insigne, ut eadem vestra rev.ma dominatio sese mihi servitori suo ad ea, que mihi opus essent, amplo ac bono animo paratam offerre voluerit, excedit, fateor, hoc merita mea ac pro tali oblatione etsi grates a me digne persolvi nequeant, haberi tamen possunt habebunturque perpetuo. 10 Verum ego, si parvitatem meam ad invicem offerre velim clementissime dominationi vestre, superfluum putarem, cum ipsa me iam habeat sibi deditícum totum, ne dicam dedicatum. Valeat dominatio vestra etc.

Iadire VIII maii [1454]. 15

2 Dieser Brief des Kardinals Isidor an den Erzbischof Maphäus Vallaresso ist noch nicht aufgefunden worden. 15 Iadira = Zara.

2. *Maphäus Vallaresso an Isidor, 11. Ian. (1456).*

Rev.mo d. d. Isidoro cardinali rutheno.

Singularis humanitas, que in rev.ma dominatione vestra scita predicatur, plene me inducit, ut d. Iacobum fratrem meum eidem sepius commendare non verear. Cum enim eum unice diligam, omnis mea cura in eo decorando consistit. Quare humiliter supplico 20

(1) Es ist der Codex Barberinianus lat. 1809 (XXIX 153), den bereits P. Schultze in seiner genannten Ausgabe, S. V-VI, beschrieben hat.

eidem dominationi vestre, ut huic meo honestissimo desiderio ferat opem ac prefatum fratrem cordi habere dignetur, ut, quemadmodum humaniter se visum hactenus a rev.ma dominatione vestra testatur, sic in assecutione beneficiorum vestro favore optimo adiu-
5 tum sese predicet. Paratus ego ad mandata etc.

Iadre XI ian [1456].

[6] *lies* Iadire.

IV

Kardinal Isidor, Patriarch von Konstantinopel, und die Verwaltung der Patriarchatsgüter

Der Kardinalbischof von Sabina, Isidor von Kiew, wurde am 24. Januar 1452 Nachfolger des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, Johann Contareno (1). Aber er wurde nur zum Genuss der kirchlichen Benefizien des lateinischen Patriarchats, die auf Euböa, Kreta und anderswo lagen, zugelassen. Papst Nikolaus V. wollte, solange noch der katholische Patriarch des griechischen Ritus, Gregorios Mammas, lebte, keinen neuen lateinischen Patriarchen ernennen; ja im Geist des Konzils von Florenz wäre wohl auch der Titel des lateinischen Patriarchen verschwunden, wenn die Inhaber der griechischen Patriarchate dauernd sich auf die Dekrete des genannten Konzils verpflichtet hätten und sich auf ihren Sitzen hätten behaupten können. Isidor setzte auf den zu Venedig noch gehörigen Inseln Kreta und Euböa (Negroponte) Verwalter ein und hat in Wahrung und Ausübung seiner Rechte, soweit sie zur Wirtschaft der Kirchengüter gehörten, auch Urkunden in Form von Leihverträgen, Empfangsbestätigungen usw., ausgestellt. Aber es verlief in dieser Beziehung nicht alles glatt; sogar in Ausübung der seelsorgerlichen Aufgaben in den Patriarchatsgütern auf Kreta hatte Isidor mit dem lateinischen Erzbischof von Kreta, Philipp Paruta (1448-1458) eine Streitfrage (2), die von Kalixt III. entschieden wurde.

(1) Vgl. meinen Aufsatz, *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (*Studi e Testi*, 123, Città del Vaticano 1946) 218 ff.

(2) Vgl. ebenda, 220-1, wo ich das einschlägige Breve des Papstes veröffentlichte.

Besonders kritisch gestaltete sich für Isidor die Verwaltung der Patriarchatsgüter auf Euböa (1), die sogar ein Eingreifen der Dogen von Venedig, des Papstes Pius II. und seines Bevollmächtigten, des lateinischen Patriarchen von Venedig, notwendig machte. Über diese zum Teil für Isidor unerquicklichen Angelegenheiten besitzen wir eine nicht geringe Anzahl von Quellenschriften, die vollständig zu veröffentlichen hier nicht am Platze ist. Ich begnüge mich mit einigen Auszügen und mit der Ausgabe einiger wichtiger Urkunden, die in Kopien des XV. Jahrhunderts, eine auch im Original (2), sich im Vatikanischen Archiv befinden.

Isidor selber stellte von Rom aus Urkunden in dieser Frage seiner Verwaltung aus. Am 18. Dez. 1458 beurkundet (3) er in seiner Eigenschaft als « administrator perpetuus ecclesie patriarchalis Nigropo[n]tensis per sedem apostolicam deputatus », dass er dem lateinischen Erzbischof von Athen Nikolaus Prothimus auf 15 Jahre seine Güter auf Euböa vermietet habe, unter der Bedingung, dass dieser in Venedig jährlich 400 Goldddukaten einzahle, ferner beglaubigte er, dass dieser dem Kardinal 300 Golddukaten übergeben habe. Am 6. Dez. 1460 stellte Isidor eine Quittung (4) aus, vom Erzbischof Prothimus 400 Golddukaten erhalten zu haben. Von Ancona aus bestätigte (5) der Kardinal am 17. April 1460, dass er im ersten Jahr des Mietsvertrages 400 Golddukaten vom Erzbischof Prothimus erhalten habe, und fügte weiter hinzu, von dem nämlichen Erzbischof weitere 50 Golddukaten erhalten zu haben. Aus einem

(1) Auf den wichtigen Band Armario XXIV, 7, der mehrere der von mir hier benutzten oder auch zum erstenmal veröffentlichten Urkunden enthält, wurde ich durch P. Pierling S. I., *La Russie et le Saint-Siège*, I, Paris 1896, 99, Anmerkung 1, aufmerksam. Ferner war für mich anregend die kurz zusammengefasste Darlegung des Streites zwischen dem Erzbischof Prothimus und dem Kardinal Isidor; ebenda, S. 97-99.

(2) Misc. Instr. 3896 (ol. N. 89) des Vatikanischen Archivs, Urkunde des Dogen von Venedig Pasqualis Maripetro vom 7. Okt. 1458, wodurch die Urkunde des öffentlichen kaiserlichen Notars Marcus de Mianis vom 6. Okt. 1458 über Franz Prothimus (jedoch wohl fälschlich in der Urkunde Protinius genannt) als rechtmässigen Vertreter seines Onkels Nikolaus Prothimus (auch dieser Protinius genannt) Erzbischofs von Athen beglaubigt wird auch von Seite des Dogen.

(3) Vgl. Vatik. Archiv, Armario XXXIV, 7, 128r.

(4) Ebenda, 128v.

(5) Ebenda, 128v.

andern Grund, nämlich dem der Ausleihe, bescheinigte (1) Isidor zu Rom am 10. Februar 1462, die Summe von 250 Goldduksten erhalten zu haben; er wurde so offensichtlich zum Schuldner. Auch eine Urkunde (2) des Erzbischofs Prothimus bestätigt, dass dieser die Summe von 250 Goldduksten dem Kardinal ausgeliehen habe. So ist es leicht erklärlich, dass es im weiteren Verlauf zu Beschwerden des Erzbischofs gegen Isidor kam, die er beim Papst Pius II. vorbrachte. Dieser ernannte (3) erst den Bischof von Terracina Konrad Marcellini zum Vorsitzenden einer Kommision, die zur Schlichtung der Streitfrage zwischen dem Kardinal und dem Erzbischof Prothimus die Rechnungsbücher einzusehen hatte. Es wurde festgestellt, dass Isidor Schuldner des Erzbischofs sei. Hierauf gab der Papst dem Patriarchen von Venedig Andreas Bondimerius die Vollmacht, diese Angelegenheit zu überprüfen und im Fall der Wahrheit zu Lasten des Kardinals die nötigen Schritte zu tun, dass der Erzbischof Prothimus zu seinem Geld komme. Auch Franco Prothimus, Geistlicher von Euböa, der Neffe des Erzbischofs Nikolaus Prothimus, richtete Beschwerden an den Papst Pius II., dass der Laie in Venedig Johann Barbadico eine (hier nicht näher bestimmte) Summe ihm vorenthalte, obwohl er sie im Auftrag des Kardinals ihm einzuhändigen hatte. Der Papst gab dem Patriarchen von Venedig am 18. Nov. 1461 den Auftrag (4), diese Angelegenheit durch Zeugenverhör zu prüfen und im Falle der Wahrheit der Aussagen des Geistlichen von Euböa Franco Prothimus die nötigen Schritte zu unternehmen, dass dieser sein Geld bekomme.

Von den Entscheidungen der Dogen von Venedig zugunsten des Kardinals Isidor seien folgende ganz mitgeteilt.

1. Der Doge von Venedig Pasqualis Maripetro ordnet an (5), dass der venezianische Staatsvertreter (baiulus) von Euböa Leo Venerio und seine Nachfolger laut einer Entscheidung des päpstlichen Bevollmächtigten, des Patriarchen von Venedig Andreas Bondimerius, dem Vertreter des Kardinals Isidor gegen die ungerech-

(1) Vgl. ebenda, 128r.

(2) Ebenda, 129r.

(3) Vgl. das Breve des Papstes Pius II. in Armario XXXIV, 7, 124r des Vatikanischen Archivs.

(4) Vgl. ebenda, 127v.

(5) Ebenda, 142r.

ten Besitzergreifenden der Villa Prino (in Euböa) beistehen sollen, 9. Nov. 1461.

Pro domino archiepiscopo Athenarum.

Pasqualis Maripetro dei gratia dux Venetiarum etc. Nobilibus et sapientibus viris Leoni Venerio de suo mandato baiulo Nigropontis et successoribus suis fidelibus dilectis salutem et dilectionis affectum. 5

Rev.mus in Christo [p]ater dominus Andreas Bondimerius dei gratia dignissimus patriarcha Venetiarum tamquam iudex per scripta apostolica spetialiter delegatus die VI octubris proxime elapsi tulit atque pronuntiavit quandam diffinitivam sententi[am] in favorem procuratoris rev.mi in Cristo patris domini Isidori episcopi Sabinensis et Romane ecclesie dignissimi ca[rd]inalis nuncupati Rutheni necnon patriarche Constantinopolitani et Nigropot[e]nsis ecclesie administratoris atque perpetui commendatarii et contra nobilem virum Iustinanum Iustiniano et quoscumque alios detentores atque occupatores ville nuncupate Prino site in insula Nigropontis, quemadmodum in ipsa sententia nobis presentata latius et seriosius legitur et continetur. Eas ob res vobis expresse mandamus, ut si pro executione eiusdem sententie ad litteram, prout iacet, a predictis executoribus et subdelegatis seu ab eorum aliquo fueritis requisiti, favorem et auxilium bracchii temporalis, quantum ad vos attinet, sine ulla recusatione prestare et prestari effectualiter facere debeatis. 10 15 20

Datum in nostro ducali palatio die VIIII novembris indictione X[a] 1461.

[1] Der lateinische Erzbischof von Athen Nikolaus Prothimus. [7] Breve des Papstes Pius II, oben erwähnt. [8] *lies* octobris || Breve des Papstes Pius II. vom 6. Oktober 1461. [12] *verbessere* Nigropontensis.

2. Der Doge von Venedig Pasqualis Maripetro ordnet an ([1]), dass der venezianische Staatsvertreter von Euböa Leonard Calbo und andere venezianische ebenda residierende Beamte und ihre Nachfolger die frühere Entscheidung vom 26. Januar 1458 beachten und ausführen sollen, wonach auf Bitten des Kardinals Isidor

([1]) Ebenda, 142[r].

der Erzbischof von Athen Nicolaus (Prothimus) als sein Vertreter auf Euböa anerkannt wurde und ferner auf die päpstliche Bestätigung des von Isidor mit Prothimus eingegangenen Mietsvertrages hingewiesen wird; der Text der venezianischen Entscheidung vom 16. Januar 1458 wird mitgeteilt. Datum: 15. März 1462.

Pro eodem archiepiscopo Athenarum.

Pasqualis Maripetro dei gratia dux Venetiarum etc. Nobilibus et sapientibus viris Leonardo Calbo de suo mandato baiulo et Antonio Quirino capitaneo et provisoribus Nigropontis et successoribus 5 suis fidelibus dilectis salutem et delectionis affectum.

Summus pontifex bullis apostolicis confirmavit locationem alias factam per rev.mum dominum cardinalem Ruthenum perpetuum administratorem ecclesie Nigropontis de omnibus et singularibus bonis, villis, possessionibus, domi[bu]s, campis et pratis in civi- 10 tate et insula Nigropontis consistentibus et ad mensam patriarchalem eiusdem ecclesie legittime pertinentibus rev.do patri domino Nicolao archiepiscopo Athenarum pro annis quindecim.

Igitur cum aliis sub die XXVI ianuarii 1458 ad instantiam rev. mi domini cardinalis precessoribus vestris in hac materia scrip- 15 serimus, impresentiarum eas litteras vobis replicari iussimus, mandantes, ut ipsas litteras nostras exequi et observari faciatis eas facientes ad futurorum memoriam registrari.

Tenor autem dictarum litterarum talis est videlicet: *Scripsit nuper nobis rev.mus dominus cardinalis Ruthenus, quod cum ad* 20 *momentum cupidus sit providere regimini et gubernationi ecclesie sue Nigropontis ac ei preficere personam, que deo dedicata et nobis fidelis ac clero et subditis illis nostris accepta esse possit, elegit et deputavit vicarium suum eiusdem ecclesie et patriarchatus sui rev. dominum patrem Nicolaum archiepiscopum Athenarum fidelissimum* 25 *civem nostrum vigentem. Rogavitque propterea idem rev.mus dominus cardinalis, ut electionem probare velimus. Cum itaque dudum [scie]ntia noverimus bonas condictiones, fidelitatem et mores integr[o]s ipsius domini archiepiscopi Athenarum, habentes gratam et acceptam electionem predictam tenore presentium eam confirmamus et appro-* 30 *bamus volentes et mandantes vobis, per quantum ad nos attinet*

[1] Nikolaus Prothimus Erzbischof von Athen. [9] domis *Ms.* [13] aliis (scilicet litteris). [16] exequi *zweimal im Ms.* [27] *lies* conditiones. [30] nos *vielleicht zu verbessern in* vos.

exequi debeatis et inviolabiliter observare et observari facere, quia sic est prorsus nostra intentio.

Datum in nostro ducali palatio die XV mensis martii indictione X[a] 1462.

***

Die hier veröffentlichten Texte und andere, die ich wenigstens verwertet habe, berücksichtigen die Zeit des Kardinals und Patriarchen Isidor und schildern seine innige Teilnahme am Untergang des byzantinischen Kaiserreiches und sein Werben für einen Kreuzzug gegen die Türken. Seine Beziehungen zu Florenz und Venedig rücken auch durch diese Texte von neuem ins Licht. Aber auch die finanzielle gedrückte Lage des greisen Kardinals einige Jahre vor seinem Tod († 27. April 1462) wird durch die Texte anschaulich. Wenn wir zum Schluss die Frage stellen, ob noch andere Texte oder Quellen zu Isidor veröffentlicht werden können, sogar solche, die von den Forschern nicht einmal irgendwie bezeichnet sind, so sei die Hoffnung ausgesprochen, dass noch weitere wohl gefunden werden können, wenn die Forschung sich noch mehr in den Archiven betätigen wird.

GEORG HOFMANN S. I.

De tentaminibus novae « Unionis Universalis » in Polonia-Lithuania anno 1636 factis

Art. I

1. – **Conamina Vladislai IV pro statuenda concordia**

Voluntas orientalium ab Ecclesia catholica separatorum conciliandi se cum unitis non fuit res nova illis temporibus. Innumeri conatus in praefata causa ex parte regis Vladislai noti sunt, sed non fuit ille aptus initiator huius causae, neque ipse eam cum felici exitu absolvere potuit.

Specialis nota politica, ut ita dicam, quaestionis religiosae tempore regum ex familia et dynastia Vasa in Polonia ideo inaniter quaeritur, quia haec quaestio religiosa praeponebatur negotiis politicis, exteris.

Reges huius dynastiae specialem conceptum unionis religiosae cum Sede Romana habuerunt. Hoc non tantum ex eo proveniebat, quod eorum familia ex Suecia erat oriunda, sed praecipue ex rationibus internis status, quatenus ad finem imponendum tot tantisque rixis atque divisionibus in sinu rei publicae lithuanae-polonicae medium aptius non habebatur quam ista Unio, caeteroquin difficillima in se. Insuper tempore Vladislai IV, de quo hic agimus, quaestio unionistica non habuit illam auram popularem, quam quondam tempore Sigismundi III habuerat.

Generatim populus simplex magis quam subiicere sese Romano Pontifici, satagebat sese subtrahere subiectioni sub Patriarcham Constantinopolitanum. Haec ratio est, cur initio sui gubernii mens Vladislai fuerit adlaborare praesertim subiectioni sub Sedem Romanam praesulum separatorum, quae subiectio praesulum vertente tempore perfici poterat per subiectionem totius populi.

Primi conatus unionis talis iam sub rege Sigismundo in Comitiis anno 1623 habiti sunt, in quibus de « Unione Universali » actum

fuit. Tum uniti tum separati in communem Synodum convenire debebant atque Patriarcham sibi eligere. Attamen vana et inutilis fuerat tota haec actio.

Rursus de praefata quaestione in Comitiis anni 1624 et annorum 1626-1629 disputatum est, sed iterum sine effectu, licet totum programma concordiae elaboratum fuisset [1].

Ultimi conatus in hac causa, ex parte regis Vladislai statim post eius coronationem facti erant, sed et hi sine ulla solutione. Propterea usque ad finem an. 1635 res in eodem statu perseverabant.

Tandem anno 1635 Vladislaus rex de convocatione novae Synodi pro concordia facienda cogitare coepit. Eodem autem tempore Princeps Adamus Alexander Sanguszko, Senator ac Palatinus Volhyniae, inscio rege proposuit Sedi Apostolicae, quae fieri poterant pro conciliatione separatorum cum Ecclesia Romana obtinenda.

Sanguszko fuit bonus catholicus ritus latini. Propter suum ingenium maximam auctoritatem atque influxum apud separatos habitantes in partibus orientalibus regni Poloniae habuit. Nonnulli affirmant eum maiorem auctoritatem apud separatos habuisse quam ipsummet Vladislaum, dicentes eum ad conciliationem obtinendam adhibuisse modos, qui magis eisdem placuerunt, quam ii quibus uti voluit rex Vladislaus.

2. – Missio P. Iohannis Damasceni Sokołowski Romam et programma Unionis.

Palatinus Volhyniae sua sponte ac in summo secreto prius quam ipse rex Vladislaus suam actionem incepit. Hoc fine P. Iohannem Damascenum Sokołowski [2] suum confessarium [3] cum speciali missione Romam misit.

Iohannes Damascenus Sokołowski natus erat circa an. 1575 Leopoli, ex familia probabiliter Russa sed ditiore. Leopoli in monasterium Ordinis PP. Dominicanorum intraverat. Eximia bonitate, labore, sapientia et zelo apostolico pollens perfecit stu-

[1] Cfr. GOLUBIEV, S., *Kijevskij Mitropolit P. Mogila i jego spodvižniki*, t. II, Chioviae 1898. pag. 138.

[2] In omnibus fere documentis tantum Damascenus vocatur.

[3] Cfr. P. JURAK, *P. Jan Damascenus Sokolovski, Aposztolatu an. XXVII*, Olomuc 1936, pag. 11.

dia superiora tum in Polonia tum extra fines eiusdem et reversus in patriam, per varios gradus et munera in suo Ordine saliens, anno 1625 post mortem Provincialis P. Victorini ex Busko eius successor electus fuit. Sedes Romana anno 1626 eum in hoc munere confirmavit (1).

Non paucos conventus exstruxit, multos labores perfecit ut missionarius eximius Russiae et Tartariae (2). Per multos annos Unionem propagabat atque magna auctoritate in tota provincia Volhyniae pollebat. De tali auctoritate constat ex instructione, quae Nuntio Poloniae a S. Congregatione de Propaganda Fide missa fuit. In ea haec leguntur:

« ...Havendo li Domenicani da 36 conventi nella Russia, et essendosi date diverse facoltà ad istanza del Padre Giov. Damasceno Priore di Leopoli ad alcuni de Padri de suddetti conventi, acciò attendono alla propagatione della fede ne Ruteni Scismatici e ne Tartari vicini dovrà procurar d'intendere li progressi... sudetto Padre Giov. Damasceno essendo di grand'autorità in tutta quella provincia et informatissimo di quanto si fa dai suoi Religiosi... » (3).

Mense februario an. 1636 missus a Palatino Sanguszko Romam pervenit, ut suae missioni vacaret. Varias epistolas commendatitias secum attulit, ex quibus aliqua excerpta adiungemus.

Prima fuit epistola principis Sanguszko ad Papam.

Princeps in hac sua epistola, die 7 Octobris an. 1635 data, ita Papam adloquitur:

« ...Hoc aggredi sine scitu, iussu, mandatoque Sanctitatis Vestrae cum saecularis sim, nefas esse duxi. Si Sanctitas Vestra proposito huic meo annuerit benedictionemque suam sanctam ad hoc efficiendum impertiverit, spero Deo auxiliante brevi me maiorem partem nobilitatis, quam error hic excecavit, luci Sanctae

(1) Cfr. P. Jurak, pag. 5.

(2) Cfr. P. Jurak, pag. 6.

(3) *Istruttioni diversi dal an. 1623-1636*. Archivum S. Congr. de Prop. Fide (= I. O.). vol. I, f. 215r-215v.

Instructio ista est sine die, mense et anno, nihilominus ad annum 1635 referri debet quia:

1° M. Filonardi Nuntius Poloniae nominatus fuit anno 1635.

2° factum quod praefata Instructio simul cum Instructionibus an. 1634 conservatur, errori tribuendum est; talis error saepius habetur in nostro archivo.

Ecclesiae restituturum, quos feliciori negotio alii minoris conditionis sequentur. Modum et rationes quibus hoc effici possit, ut melius innotescant Sanctitati Vestrae, commisi Reverendo Patri Damasceno Ord. Praedicatorum, theologo optime in his partibus de Ecclesia merito ut Sanctitati Vestrae referat et exponat... » (1).

In antecessum animadvertendum est, quod Princeps Sanguszko ductus reverentia et fiducia quam orthodoxi erga illum habebant, censuit concordiam faciliorem esse quam revera erat, et credens se posse consequi, quod praedecessores sui non obtinuerant, sese fefellit. Aliud sane erat monstrare reverentiam et aliud praestare oboedientiam, praesertim si quis in rebus religionis voluntatem suam cuipiam imponere videtur.

Etiam Christophorus Nojszewski in sua epistola die 8 Octobris eiusdem an. data Damascenum maxima cum laude commendabat his verbis:

« ...Constans rumor est Patrem Damascenum Doctorem ex ista Russiae Provincia capessere iter, qui quamquam est sat acer religionis Catholicae propugnator, qua tamen est fide atque integritate incorruptum veritati et citra affectum praebere solet testimonium. Quapropter si Romae comparebit, dignetur oro Emminentissima Dominatio Vestra statum negotii istius, prout se vere habet, ab illo exquirere, et pro benignitate sua inire consilium de modo, quo et ego et posteritas mea cum patribus illis mutua [pace] gaudere et tranquillitate possimus... » (2).

In sua epistola ad Urbanum VIII die 15 Octobris an. 1635 Iacobus Sobieski ita eius zelum et laborem pro re catholica laudat:

« ...Reverendus Pater Damascenus Ordinis Praedicatorum, Provinciae Russiae Pater, plurimis in ea officiis magno labore et sudore pro re Catholica functus, currit ad pedes Sanctitatis Vestrae, cum supplicibus in causa Provinciae suae precibus... » (3).

(1) *Scritture orig. riferite nelle Congr.* Archivum S. Congr. de Prop. Fide (=*Scr. Rif.*), vol. 338, f. 244r.; Šmurlo, S., *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe Russe (1609-1654)*, Pragae 1928. pag. 97. Sed ille, quando in Archivo S. Propagandae laborabat, talem paginationem foliorum, qualis fuit illo tempore, secutus est, nunc vero est nova paginatio; hac de causa, semper erit alia paginatio apud Šmurlo quam apud nos.

(2) *Scr. Rif.*, vol. 135, f. 325r. Quoad ipsam subscriptionem praefatae epistolae, cognomen auctoris difficile est cognoscere, sed probabiliter Nojszewski, qui illo tempore fuit visitator religiosus Provinciae Poloniae Dominicanorum.

(3) *Scr. Rif.* vol. 135, f. 324r.

Postremo ipsemet Pater Damascenus in Congregatione apud Cardinales ita locutus est:

« Emminentissimis DD. Cardinalibus haec sunt denuncianda, si dubitarent de Damasceno.

Quia Damascenus 29 annis pro Unione continue laboravit et non cessat. Conventus 8 fundavit, a fundamentis erexit, iura, ecclesias ab haereticis, iure meridiante, maximis cum laboribus, liberavit, vindicavit. Archiepiscopum Leopoliensem Armenum per suum discipulum convertit, nomine Gabrielem. Haec omnia attestatur rex Poloniae, attestatur nuncius apostolicus; attestatur capitulum Leopoliense, senatores regni. Provincialis Russiae fuit. Circa res gravissimas occupatus semper extitit... At hoc est maximum, ut sit secretum, ne similes simus sicut alii ante 40 annos fecerunt, non tenentes secretum, et tota Russia debuit esse unita » [1].

Ex his dictis, praesertim ultimis patet Damascenum zelantem missionarium et verum apostolum unitatis fuisse, sed non multum intravisse in viscera rerum, eo tempore agitatarum, secus non dixisset, Unionem Brestensem suo effectu ideo caruisse, quod promotores istius causae « non servaverunt secretum ». Hoc triste factum dependebat ex pluribus omnino aliis causis, tum politicis et socialibus cum religiosis.

Initium suo operi dedit Damascenus porrigendo S. Congregationi instructionem cum explicationibus a Principe Sanguszko compositam. Scopus huius instructionis fuit sequens:

1° indicare modum agendi secundum mentem principis ab ipso P. Damasceno servandum et

2° proponere Curiae Romanae relationem de actuali statu praedictae causae, scilicet in qualibus conditionibus missio Damasceni oborta sit et quomodo sit procedendum, ut ad felicem finem res perducatur. Ut melius cognosci possit, quibus fundamentis idea conciliationis religiosae Principis Sanguszko nitebatur, integrum documentum adducimus:

Informatio Reverendo Patri magistro Damasceno.

« Imprimis referendum est Sanctissimo Domino Nostro parvum fructum de modernis unitis esse in Russia propter diffidentiam Ruthenorum ad unitos. Volunt tamen ad media accedere per saeculares, praecipue per Illustrissimum Ducem Sanguszko Palatinum

[1] *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 221 r, ŠMURLO, pag. 97.

terrarum Volhiniae, in quo magnam integram habentes confidentiam, principales ex spiritualibus et saecularibus schismaticis tale praebent medium, ut possint habere suum Patriarcham Chioviensem, ita ut dependeat a Sanctissimo Domino Nostro.

Et, ut Synodus super hoc sit congregata, desiderantes etiam, ut primo Illustrissimus Dux palatinus Volhyniae habeat literas a Sanctissimo: volunt invenire modum, per quem negotium publicando simul ad oboedientiam Sanctae Sedis Apostolicae adducant. Cum unitis, cum episcopis Ritus Romani, nihil a principio volunt tractare.

Nam verentur oppressionem aliquam; rogant, ut angariati colloquantur secum, et inde constituent in privato aliquid boni. Referendum est Sanctissimo Domino Nostro, quod Mohila Metropolita Chioviensis schismaticus, est intrinsece inclinatus ad unionem, et libentissime vellet illam una hora videre, sed propter metum Cosacchorum (quod tamen unius est) non audet aperte, sed magis propter nobilitatem, quae nobilitas per media postquam mancabitur in schismate, certo certius metropolita aderit et non contradicet. Hoc idem referendum est de Pusina episcopo Luceoriensi schismatico, qui non tantum intrinsece, sed publice laudat valde unionem. Et sedem Sanctam Romanam pro Capite agnoscit, docet, nobilitatem informat et ad unionem trahit, quae omnia cura Ill.mi D. palatini Volhiniae fiunt, et imprimis gratia Dei.

Et ut constat Sanctissimo, quia Russïaca natio errores suos schismaticos abiecit incepta oboedientia, oboedientia (*sic*) adhuc Summo Pontifici: quod est magnum signum, festinanter veniendi ad unionem, debet monstrari Gelasius Diplica tipis mandatus, praefato metropolitae Chioviensi Mohila dedicatus, satis blasphemus et erroribus repletus.

Hunc librum postquam ad notitiam pervenerit, publice congregatis Mohila episcopis igni tradidit, Luceoriae tamquam haereticum publicavit, et ne legatur vel habeatur is autor sub anathemate prohibuit, tam spiritualibus quam saecularibus, et excomunicationem tipis mandavit. Et in illo libro maxima mala posuit autor contra oboedientiam Sanctae Sedis Apostolicae Romanae. Et in eodem libro cassavit Mohila argumentum uti haereticum. Et si vitent modo omnes.

Expectant Synodum per quam volunt discedere a Patriarcha Constantinopolitano. Ad quod medium apparet Ill.mus D. palatinus Volhiniae. Haec exacte edisserendo omnia Sanctissimo Domino

Nostro roganda est eius Sanctitas, ut ad Illustrissimum palatinum Volhiniae dare dignetur litteras (con)firmando illum in promovendo hoc negotium: et Ruthenos in eisdem litteris qua(m ami)cissime ponat paterne benigne, faciens eorum men(tio)nem suavissimam. Unde maxima spes concordiae. Tandem si videbi(tur) eius Sanctitati, ut sint littere emanatae privatim tam ad metropolitam Chioviensem, quam ad Atanasium Pusinam episcopum Luceoriensem schismaticum.

Confirmando illos in hoc favore, quo quamvis secreto prosequuntur Sedem Apostolicam. Quae littere concredantur Ill.mo Domino palatino Volhiniae ut ipse deferat illis. Assicurat conscientia sua Ill.mus dux palatinus Volhiniae, quia penetrabunt hae littere Sanctissimi corda illorum, ita ut etiam sanguinem fundent, pro unione procuranda. Quod si videbitur Sanctissimo, ut hae littere tantum demonstrentur illis ad perlegendum, et in manus illorum non tradet, quamvis et ipsi coguntur cautissime agere propter nobilitatem.

Et hoc debet fieri in summo secreto apud Sanctissimum pro [qua re] eius Sanctitas est roganda; et hoc propter invidiam, nam Mohila amitteret confidentiam apud Russiam et Ecclesia Dei frustraretur maximo bono. Haec postquam Ill.mus dux palatinus Volhiniae clam et secreto moderabitur, utetur auctoritate Sacrae R. Maiestatis proportionaliter, ut quam primum ad celerem concordiam, per Dei gratiam, veniant Rutheni, dummo(do) Sanctissimus iuxta hanc informationem dignetur procedere. In quo sine mora, dabitur certitudo rerum sine mora, Romam.

Tota nobilitas schismaticorum et ordo spiritualis rogaverunt, quatenus Ill.mus dux palatinus Volhiniae ad Sedem Apostolicam proficisceretur, sumptibus illorum, ad moderandum et componendum cum Sede Apostolica, sed sine scitu Sanctissimi non vult hoc negotium prosequi, qui et modo secreto procedit quidquid facit in hoc negotio.

Etiam plusquam monachos ritus graeci schismaticos convertit ad unionem, et per illos alios Ruthenos schismaticos zelose ducit ad unionem. Teneatur in memoria quia iste modus primae unionis fuit, nam Sanctissimus ad Hipatium et Terlecki episcopos scripsit, et isto modo facta est unio. Hoc idem et modo esset faciendum » [1].

[1] *Codex Vaticanus Latinus* (= V. L.) vol. 8473, p. 1, ff. 15r-16r; Šmurlo, pag. 97 et Add., N. 67 m pag. 112-115. Textus Instructionum

P. Damascenus una cum praefata instructione etiam accepit petitiones Principis ad Papam directas, quae eius vitam privatam et domesticam spectabant. Hae petitiones in decem punctis continentur (1).

Instructionem P. Damascenus a Principe Sanguszko in lingua polonica accepit eamque in linguam latinam vertit. Traductio cum copia originali in omnibus est concordans, ut ipsemet Damascenus affirmat:

« Et ego frater Iohannes Damascenus a Leopoli sacrae theologiae magister ordinis Praedicatorum de provincia Russiae praesens instrumentum informationis ab Ill.mo Domino duce palatino Volhiniae mihi concreditum, de polonico idiomate de verbo ad verbum transtuli in latinum, nihilque dissonantiae in sensu et in littera potest reperiri. In quorum fidele testimonium, his manu mea scriptis et superscriptis sigillum quo utor semper apposui... » (2).

Certo igitur constat de iis omnibus, quae a Sanguszko proponebantur ut fundamentalia in hac quaestione solvenda, scilicet:

1° nova conciliatio per saeculares fieri potest;

2° maximam auctoritatem ac influxum in his rebus palatinus Volhiniae habet;

3° erectio proprii Patriarchatus Chioviae necessaria est;

4° ad hoc convocatio mixtae Synodi requiritur;

5° Papa politicam ac programma Principis confirmare et de hac re documentum eidem mittere debet;

6° inclinatio P. Mohilae et episcopi Luceoriae Puzinae ad Unionem ostenditur;

7° et postremo, in hac quaestione cum summo secreto procedendum est.

---

sunt tres: *a*) unus est originalis cum sigillo et subscriptione Principis Sanguszko atque cum sic dicta authenticitate a P. Damasceno facta. Textus praedictus in V. L., vol. 8473, p. 1, ff. 15r-16r continetur; *b*) secundus autem textus est in *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 183r-184r. Quoad materiam praecipuam et ideas est fere identicus, salvis aliquibus parvis differentiis. Ultima vero sententia, id est 10-m punctum desideriorum Principis et authenticitas desunt; *c*) tertius denique textus praefatae Instructionis est in eodem vol. 336, ff. 235r-236r. Iste etiam est similis in omnibus textui primo, sed authenticitas deest.

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 183r-184r; Šmurlo, pag. 97 et Add. N. 67, pag. 115, 1-16.

(2) V. L., vol. 8473, p. I, f. 16r; Šmurlo, pag. 97 et Add. N. 67, pag. 115.

Hic nuntius in mente Urbani VIII magnum gaudium produxit, nam si tum Mohila tum Puzina revera Unioni religiosae favebant, sine dubio conciliatio separatorum cum Sede romana possibilis videbatur. Mohila et Puzina etenim maximum influxum in fideles suae ecclesiae habuerunt. Metropolita Mohila etiam in relatione P. Damasceni pluribus exemplis inclinationem ad Unionem cum Sede Romana habere ostendebatur. De hoc facto Damascenus S. Congregationi de Propaganda Fide ante diem 11 Aprilis an. 1636 referebat sequentibus verbis:

« ...Quidam Gelasius Diplica tipis mandavit librum haereticum contra Ecclesiam, sed singulariter contra Sedem Apostolicam multas blasphemias posuit...; hunc librum dictus metropolita publice in civitate Luceoriensi combussit, uti haereticum excomunicavit ac legentes sive tenentes eum anathematizavit. Et quia eiusdem haeretici autoris exemplaria sunt 3000 in monasterio Mileciano reservata, praefatus metropolita rogavit Ill.mum palatinum Volhiniae, ut intercedat ad patronum illius praefati monasterii, quatenus omnia 3000 exemplaria igni tradentur » (1).

Idem dicitur in epistola P. Damasceni ad Card. Borghese data ante diem 11 Aprilis eiusdem anni (2).

At haec testimonia nunc in crisim revocanda sunt. Revera quidem Mohila librum Diplicae condemnavit et combussit. Hoc tamen non fecit ratione calumniarum contra Sedem Romanam in hoc libro contentarum neque ratione offensionis ipsius Mohilae, ut dicit Andrusiak (3), sed quia hic liber fuit haereticus, scriptus a calvinista et omnimode contra Ecclesiam directus.

De Mohila certo constat eum ex professo doctrinam byzantino-slavorum separatorum defendisse contra incursus protestantismi, non autem catholicam. Ergo etiam in nostro casu nihil aliud fecit quam fidem suam defendere. Unde sequitur sententiam P. Damasceni nullum habuisse fundamentum, et ideo hoc primum eius argumentum valore caret.

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 248r-249r; Šmurło, pag. 98 et Add. N. 68, pag. 116-117, P. Jurak, pag. 98.

(2) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 206r-206v; Šmurło, pag. 98 et Add. N. 69, pag. 118-119; P. Jurak, pag. 13.

(3) Cfr. Andrusiak M., *Projekty stworzenia patriarchatu wschodniego*, in *Księga pam. ku czczi, prof. Zakrzewskiego*, Leopoli 1934, pag. 273, 8.

Aliud signum inclinationis Metropolitae Mohilae secundum Damascenum fuit epistola ipsius ad Principem Sanguszko die 30 Decembris an. 1634 data, quam ipse Damascenus ostendebat et sic se habet:

« ... ut isti turpes libri blasphemias continentes Gelazy Diplici Ecclesiam vere christianam gravissime et turpissime lacerantes typis in lucem publicati nunc venerabili Patri episcopo Luceoriensi V. Patri Puzina ad annihilandum et destruendum de monasterio Milecy possint extradi. Certus sum itaque, quod intercessio Vestrae Ill.mae Dominationis apud Ill.mum ducem plurimum valebit et facillime hanc gratiam nobis impetrabit... » (1).

Etiam ex hac epistola nullum argumentum in favorem sententiae Damasceni fluit, quia sat generali tantummodo modo dicitur: « librum esse annihilandum et destruendum, quia blasphemias contra Ecclesiam christianam continet ».

Tertium autem argumentum Patris Damasceni fuit epistola ad episcopum unitum Vlodimiriae Bakowiecki scripta ab aliquo N. Fruk die 18 Ianuarii an. 1636, in qua inter alia dicebatur:

1° episcopum Luceoriae A. Puzina petitionem ad Principem Zaslaviensem direxisse, in qua supplicat, ut omnes processus contra eum incepti deleantur, quia ille ad s. Unionem venire vellet, immo eum iam iusiurandum de ea amplectenda emisisse.

2° Metropolitam Mohilam separatum, et ipsum ad Unionem transire velle (2).

Haec epistola aliquod momentum habet pro cognoscenda mente episcopi Puzina, sed de sententia Mohilae ex eius tenore nihil certo affirmari potest.

Quartum denique signum, quod attulit Damascenus, fuit sequens: quando ex Leopoli tres sorores moniales latinae ad novum monasterium S. Catharinae Senensis extruendum Chioviam venerunt, P. Mohila in occursum earum moniales ex duobus monasteriis non catholicis misit; hoc factum cum magno gaudio laetitiaque acceptum est ab omnibus et habitum ut signum interioris mutationis praefati Metropolitae (3).

Potest fortasse dici Petrum Mohilam, quamvis secrete tantum ageret atque extrinsece ac explicite numquam de suis

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 160r; ŠMURLO, pag. 98 et Add. N. 65, pag. 110.
(2) Cfr. GOLUBIEV, t. II, pag. 140 et PRILOŽ., N. XXX, pag. 121.
(3) Cfr. ŠMURLO, pag. 98; P. JURAK, pag. 13.

consiliis loqueretur, aliquam propensionem ad Unionem habuisse.

E contra episcopus Puzina aperte de sua inclinatione ad Unionem loquebatur, immo de illa amplectenda formale iusiurandum emisit atque de facto a schismate recessit, adstante P. Damasceno, prout constat ex huius relatione ad S. Congregationem (1).

Quo gradu vero Metropolita P. Mohila consenserit desiderio Principis Sanguszko, difficile est dictu, quia nulla, quae ad hanc quaestionem pertinent, conservata sunt documenta. Quamvis ex supra dictis fortasse possit admitti aliqua mutatio animi Metropolitae propensioque aliqua ad Unionem, tamen non sufficienter probatur vera dispositio eiusdem ad conversionem. Tot tantasque habuit occasiones, ut suas mutationes internas explicite et publice declararet, sed nunquam hoc fecit.

Immo de sinceritate eius quoad Unionem amplectendam rationabiliter dubitari potest, quin etiam debet, quia ipse, licet quaedam communia cum doctrina catholica servaret, certo adhaerebat doctrinis schismaticis. Has doctrinas vere separatas etiam ex oppositione contra protestantismum, qui tunc temporis in vitam Ecclesiae separatae valde influebat, conservavit.

Quin etiam de futura dignitate, prout maior pars episcoporum eius temporis sive latinorum, sive orthodoxorum cogitabat. Sine dubio munus Patriarchae se obtenturum esse speravit, et Vladislaus rex facile tale munus eidem promittere potuit, ut non raro solebat. Unde mirum non est Mohilam aliqua signa propensionis versus Unionem dedisse.

Non adhaesit in profundo animae suae Constantinopoli, neque Moscoviae (2), sed neque inclinatus erat ad Sedem Romanam. Probabiliter putabat novum Patriarchatum Chioviae aliquo modo et cum " orthodoxia " et cum Ecclesia Romana conciliari posse. Eum strictam dependentiam a Papa in animo suo habuisse, ne supponi quidem potest.

Certo, Mohila magis favebat Poloniae quam Moscoviae, sed hoc illum non impedivit ne bonas relationes haberet etiam cum

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 179r-179v et ff. 183r-184r; V. L., vol. 8473, p. I, ff. 15r-16r. Epistola ista est sine die, mense, anno et subscriptione, tamen ex materia, stylo, forma et titulo ad P. Damascenum atque ad annum 1636 referenda est.

(2) Cfr. Harlampovicz K., *Zapadnorusskija pravoslavnyja szkoly v XVI i XVII v.*, Kazan 1898, t. I, pag. 48.

clero Moscovitico et cum caesare Moscoviae, a quo dona et pecunias accipiebat [1].

Neque potuit rationabiliter nimis ad Graecos sive ad Moscovitas inclinare, quia vitam omnino commodam in Polonia gerebat tum ipsemet tum clerus superior ecclesiae non catholicae. Conditiones enim vitae pro ecclesia separata inde ab anno 1632 in Polonia valde mutatae erant in statum meliorem: bona et magnae possessiones eidem restituta erant, quin etiam libertas et status legalis [2]. Tali positione sociali clerus tum Moscoviae tum Constantinopoli omnino caruit.

Factum, quod aliquo modo oculos suos Romam convertit, potius ex praesumpta utilitate ecclesiae suae separatae, quam ex tali adhaesione proventuram esse sperare potuit, desumendum est. Nam ut metropolita eidem praeter politicum et aliquem ordinem religiosum stabilem dare voluit. Quammaxime in hoc fine obtinendo adlaboravit, quod ei in magnum meritum vertendum est. Et revera post mortem Mohilae ecclesia separata in finibus regni Poloniae supra tali fundamento posita valde floruit.

Postrema ratio fuit, quod educatus erat in cultura occidentali ac varias relationes cum familiis nobilibus latinorum habuit, unde magis ei naturalis erat tendentia versus Occidentem quam versus Orientem.

Si insuper quandoque dicitur eum quaesivisse vias ad concordiam et pacem, nemo est qui non videat, quantum talis animae status adhuc distet ab reiectione schismatis institutionalis et falsae orthodoxiae doctrinalis.

Postquam P. Damascenus suae missionis fines explicaverat, S. Congregatio de Propaganda Fide prudenter admodum ac caute procedebat et quidem iure meritoque, quia:

1° res fuit satis nova;

2° res cum maximo secreto etiam quantum ad regem conservando gerenda erat; nam

3° maxima mala timenda erant, si Vladislaus de his omnibus rebus certior factus esset;

(1) Cfr. Eingorn V., *O snošeniach malorossijskago duchovienstva s moskovskim pravitelstvom v carstvovanie Alekseja Michailoviča*, in: *Čtenija* 1893, t. II, pag. 1-370, Moscoviae 1893; Harlampovicz, t. I, pag. 49.

(2) Cfr. Eingorn, pag. 31.

4° etiam positio ipsius Mohilae apud separatos in hoc casu pessima fuisset.

P. Damascenus in sua orali explicatione instructionis et modi agendi insinuaverat, ut Papa Breve Principi Sanguszko mitteret « " cum verbis valde delicatis et iucundis pro Ecclesia separata eiusque ritu, in quo se nihil mutaturum esse diceret ". Item desideraverat, ut Papa aliquod Breve non officiale ad Petrum Mohilam et Puzinam in manus Principis daret, quod princeps eis perlegere posset, non autem daret ad manus proprias eorundem » [1].

Postea vero Damascenus sententiam suam mutavit ac S. Congregationi consuluit, ut epistolas continentes solum invitationem ad Unionem ad tres praedictas personas mitteret, scilicet ad Principem, Mohilam et Puzinam [2].

Tamen S. Congregatio Damasceno in hac re obsecundare noluit, quia illas res antea meliori modo cognoscere voluit, quam ex P. Iohannis expositione patebant. Et omnino recte S. Congregatio hoc fecit. Certo etiam periculum erat, ne praefati christiani separati adhuc in schismate manentes, istis epistolis abuterentur. Quapropter momentum utilius exspectare voluit S. Congregatio. Sed occasionem unionis promovendae, quam epistola Principis Sanguszko dederat, non respuit; attamen solito iam modo rem solvit.

Hucusque dictis addi debet, quod Papa Urbanus VIII non voluit hanc quaestionem publici iuris fieri; ideo vetuit, ne protocolla de hac re, quamvis non paucae disputationes peractae essent, actis mandarentur.

Immo Papa, ut aptior agendi ratio servaretur, specialem Commissionem hac de re tractanda instituit, quae ex tribus Cardinalibus composita erat cum impositione absoluti secreti conservandi. Hoc constat ex Enuntiatione die 11 Februario an. 1636 facta:

« Relata post Congregationem de Propaganda Fide Sanctissimo Domino Nostro Palatini Volhiniae significatione de dispositione metropolitae Russiae et episcopi Luceoriensis schismaticorum, a quibus fere tota nobilitas Ruthena schismatica et Cosacchi dependent, ac de modo tenendo in procuranda per ipsum et praefatos praelatos unione universali Ruthenorum schismaticorum cum Sancta Romana Ecclesia, et simul eiusdem palatini instantia ut

(1) *Scr. Rif.*, col. 338, f. 206r-206v; V. L., vol. 8473, p. I, ff. 15r-16r; ŠMURLO, pag. 103 et PRILOŽ. NN. 67 et 69, pag. 114-119.

(2) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 222r; ŠMURLO, pag. 103 et Add. N. 70, pag. 120.

secrete de huiusmodi unione tractetur propter pericula quae imminerunt praefatis praelatis si inopportune negotiatio huiusmodi manifestaretur, Sanctitas Sua ad examinandum huiusmodi negotium deputavit Emminentissimos DD. Cardinalis S. Sixti, Barberinum Fr. et Antonium, quibus... et singulis secretum, quod in Sancto Officio servatur, iniunxit » (1).

Ad influxum politicum Mohilae quod attinet, dicendum est eum non fuisse talem, ut ab eo tota Nobilitas et Cosacchi dependere recte dici possent; immo praesertim quod ad Cosacchos attinet, minorem habuit influxum, quam habuerat eius antecessor Isaia Kopinski.

Ad rem nostram epistola Fr. Paolucci ad praelatum Cecca ait:

« Il secretario della Congregatione de Propaganda fide, al quale ho parlato, dice, che nel negotio di Ruteni sono deputati li SS.ri Cardinali S. Sisto, il sig. card. Francesco Barberino et sig. card. Antonio Barberino con il secreto del S. Offitio... » (2).

Papa pro hac Commisione designavit tres Cardinales, qui prudentia cognitioneque rei praefatae pollebant, praesertim quoad ambos Barberinos, quibus adnumerandus est Ingoli ratione sui muneris. In omnibus fere Congregationibus, sive generalibus sive particularibus, adfuit. Notae sunt eius sic dictae « Considerationes secretarii Ingoli », « Parere », « Discorsi », « Praepositiones », « Notae », « Votum », et similia. Non semel votum ipsius fuit decisivum et eius animadversiones sunt clarae, breves, profundae, practicae et summae peritiae.

Commissio Cardinalium de solutione huius causae multa disseruit. Magni momenti sunt sic dictae « Considerationes secretarii Ingoli » a die 11 aprilis an. 1636, quae sic se habent:

« 1º Si deve prima considerare ch'il negotio dell'unione universale con gli scismatici Ruteni non si può trattare senza parteciparlo.

2º Che ricercando il detto palatino, che questo negotio si tenga secreto... non si può communicare al re senza pericolo ch'il secreto non si reveli...

6º Consegliar il detto palatino a tentar prima di far alcun motivo per l'unione, gl'animi de principali nobili Ruteni scismatici,

(1) *Scr. Rif.*, vol. 270, f. 209r; ŠMURLO, pag. 104 et PRILOŽ., pag. 252; P. JURAK, pag. 13.

(2) *Miscellanea* (= M.); Arm. III, vol. 35, f. 518r; ŠMURLO, pag. 104 et PRIL. pag. 252-253.

e particolarmente di quelli, che hanno seguito, e sono più stimati degli altri et ancora de principali capitani de Cosacchi o per se stesso, o per mezzo de vescovi, o monachi o altri, che li pareranno a proposito; il medesimo faccino il metropolita, e vescovo di Luceoria, cogli altri vescovi e particolarmente colli monaci, poiche da questi dipende in gran parte la plebe, e quando in tutti quelli si trovi dispositione tale, de facendosi un sinodo, si possa veresimilmente sperare l'unione; all'hora avvisono, che Sua Santità scriverà al re, e al suo nuntio, acciò, diano quel calore, favore, et assistenza, che sarà necessaria per la santa unione.

Si potrà ancora per assicurarsi più di questo negotio mandar copia al nuntio di Polonia del breve che si scriverà al palatino e delle istruttioni che si daranno al Padre Damasceno... » [1].

Animadversiones secretarii Ingoli fuisse rectas et iustas tum S. Congregatio cum Commissio recognovit, unde interim commendavit P. Damasceno et Principi, ut idea et spiritus Unionis promoverentur, praecipue inter « orthodoxos ».

3. – Iudicium finale Curiae Romanae

Post debitas disputationes atque considerationes Commissio die 11 Aprilis an. 1636 statuit mittere:

1° Breve regi Vladislao IV;

2° Breve Principi Sanguszko una cum laudibus pro Mohila Puzinaque, sed verbis sat generalibus;

3° Instructionem P. Damasceno, ut ipsemet oraliter Principi explicaret, quod diutius in praedicta causa agere sine agnitione ac voluntate Vladislai esset impossibile, immo periculosum. Apud populum quam maxima propaganda facienda est per eos, qui aliquem influxum habent;

4° Instructionem Nuntio Poloniae, ut cum Principe ageret de hoc negotio, et si res possibilis apparet, ut antequam executioni mandaretur, omnia regi renuntiaret.

Nuntius cum unitis de Unione Universali tractare debebat de ipso agendi modo silentium servando. Palatinus Volhyniae cum rege has ideas communicare debuit et Nuntius debuit media-

[1] *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 226r-227v; ŠMURLO, pag. 105 et PRIL. N. 71 pag. 121-123.

toris partes inter utramque partem tenere. Epistola Card. Ant. Barberini ad nuntium Filonardi die 1 Iulii an. 1636 omnes has declarationes Commissionis his verbis continet:

« ... Si manda a V. S. l'inchiusa istruttione con due brevi di Nostro Signore, uno per cotesto re... e l'altro per il palatino di Volhinia, nel negotio dell'unione universale de Ruteni scismatici proposto dal suddetto palatino per mezzo del P. Damasceno Domenicano... » (1).

Scimus etiam, quod Brevia transmissa Principi Sanguszko et Vladislao revera die 10 Iulii eiusdem an. scripta fuerunt. Urbanus VIII sat generali modo regi loquebatur his verbis:

« Carissimo in Christo filio nostro salutem. Venerabili fratri Mario Archiepiscopo Avinionensi Nuncio Apostolico dedimus in mandatis, ut de quibusdam cum Maiestate tua Nostro nomine agat, quae quoniam ad Divini cultus incrementum et Catholicae fidei propagationem pertinent, Nobis prae caeteris omnibus cordi sunt... » (2)

Principi autem Papa magis benevole una cum laudibus pro Metropolita Mohila Puzinaque ita scribebat:

« Quod Nobilitas tua simul cum dilectis fratribus Petro Mohila, metropolita Ruthenorum nuncupato, atque Athanasio, Episcopo Luceoriensi pariter nuncupato, Ruthenos universos ad Apostolicae Sedis unitatem iuxta sacri Concilii Florentini praescriptum perducere meditetur, rem praestat sua pietate dignissimam, atque insigne exhibet religionis exemplum... » (3).

Instructio vero pro Nuntio Filonardi die 11 Aprilis an. 1636 normas continebat, scilicet quomodo procedendum esset ut remota quavis negligentia omni studio atque conatu res ei commissa, ad felicem exitum perduci posset. Est sequentis tenoris: « ... è paruto (bene) a questi Eminentissimi Signori di dar per mezzo di lei notitia a cotesto re del sentimento del detto palatino nella suddetta materia, potendo questo trattato cagionare

(1) *Scr. Rif.*, vol. 270, ff. 297r-298r et vol. 338, f. 237r; V. L., vol. 8473, p. I, f. 19r; ŠMURLO, pag. 105 et PRIL. N. 74, pag. 126.

(2) *Scr. Rif.*, vol. 270, f. 292r; V. L., vol. 8473, p. I, f. 22r.

(3) *Scr. Rif.*, vol. 270, f. 291r; V. L., vol. 8473, p. I, f. 23r-23v; GOLUBIEV, t. II, pag. 140; THEINER A., *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, tom. III, Romae 1863 N. 357, pag. 412.

qualche moto e turbatione nei suddetti Ruteni, quando non s'habia l'assistenza et il braccio di Sua Maestà.

E perche non conviene dare alla Maestà sua la suddetta notitia senza qualche buon fondamento, è necessario... che Vostra Signoria mandi qualche persona... per informarsi... e se si potrà senza disturbi congregar una sinodo, per stabilir in quella con più fondamento l'unione... quando giudicherà esser tempo a proposto per trattar colla Maestà sua di questo negotio...

In fine... giudicasse prima di fare le diligenze... per informarsi del fondamento ch'ha la proposta del suddetto palatino, esser necessario di parlar di quella al re... è necessario prima di trattar della suddetta unione universale, darne conto a Sua Maestà per aggiustarsi insieme, come ciò dovranno fare, cioè se insieme, o separatamente... e finalmente come s'havra da provvedere, ch'il negotio in questi principali stia secreto, e non si palesi, sin che non s'è ridotto a termine, che si possa con speranza di felice successo intimar la sinodo... » (1).

Instructio data Nuntio a S. Congregatione non poterat esse plena approbatio programmatis Principis, qui in causis extrinsecis nimis innitebatur. Unde potius in eo erat, ut debita agendi ratio in re tanti momenti haberetur.

Secundum auctorem Jurak Damascenus delegatus principis Sanguszko audacter et fortiter suam sententiam, de qua supra locuti sumus, S. Congregationi proposuerat; animadvertendum tamen est, quod nec verum fundamentum conclusionis nec sensus practicus in concludenda tali Unione praecise ex tali audacia repeti debent. Jurak vero omnes conatus etiam aliquomodo imprudentes P. Damasceni eius zelo apostolico et rationibus psychologicis adscribit (2).

Ex quo forte desumi potest ratio, cur affirmari possit programma S. Congregationi a Damasceno propositum non fuisse proprium Principis Sanguszko, sed potius a Damasceno excogitatum. Princeps revera notus fuit uti bonus catholicus; praetera magnum influxum habuit in separatos; hinc, ut videtur, Damascenus proposuit sibi mediante hoc influxu personali principis Sanguszko Unionem religiosam perficere.

(1) *Scr. Rif.* vol. 338, ff. 238r-239r et vol. 270, ff. 293r-296v; V. L., vol. 8473, p.. I, ff. 20r-21r; ŠMURLO, pag. 105 et Add. N. 73, pag. 125-127.
(2) Cfr. P. JURAK, pag. 13.

Revera propositio praefata in se continet elementa, quae sunt characteristica pro labore missionarii zelantis, scilicet: fervorem, audaciam, integram passionem cordis, et voluntatem adiuvandi etiam influxu aliorum.

Nuntius Filonardi ex parte sua semper agebat iuxta instructionem, quam Curia Romana illi dederat, uti constat ex sua epistola ad Card. Ant. Barberinum die 30 Augusti an. 1636: « Ho anco ricevuto l'altra di V. E. data di luglio senza giornata con l'Istruttione e'l resto enunciato in esso, sopr'l negotio dal P. Damasceno Domenicano sin al cui arrivo consento il tutto appresso di me per eseguir à suo tempo quel che comanda V. E.... » (1).

Ex altera parte, prout S. Congregatio iam ab initio praeviderat, secretum non potuit servari. Et dum Romae omnibus cordi erat, ut omnia secreta remanerent, prout ipse Metropolita Rutski in epistola sua ad Ingoli die 20 Augusti an. 1636 scribebat: « ...quia res adhuc in secreto silentii delitescere debet... » (2); rex initio mensis Augusti de omnibus notitiam habuit, nec Filonardi amplius aliquid celare potuit.

Totum programma palatini Volhyniae apud regem maximum gaudium et laetitiam excitavit, neque vero invidiam aut desiderium vindictae, quod talis res a S. Congregatione a palatino Sanguszko, et non a se ipso obtineretur. De hoc facto testantur epistolae Filonardi scriptae Vilnae ac Romam missae. Quarum prima missa fuit ad Ingoli die 30 Augusti an. 1636, prout sequitur:

« ...inviatomi sopr'il negotio proposto dal P. Damasceno... e sua Maestà... mi disse... che voleva chiamar il metropolita di Russia e poi prelati scismatici, e procurar'il modo d'unirli. Ond'alla premura che sua Maestà mostrò in così bon'opera, non mi restò altro ch'aggiungere, che comendar la sua pietà, pregarla per l'effetuatione, ne n'ho scritto sin hora per non scriver che di cose concluse o vicine all'effettuatione.

Me ne parlò anco mons. vescovo di Pinsco...et...il sig. palatino istesso di Volhinia venuto alla Corte per suoi negotii me n'ha parlato nella prima visita che m'ha fatto... Conservarò però il tutto appresso di me sin all'arrivo del detto P. Damasceno, per avviar quel che seguirà... » (3)..

(1) *Scr. Rif.*, vol. 136, f. 184r.
(2) *Scr. Rif.*, vol. 136, f. 217r.
(3) *Scr. Rif.*, vol. 136, f. 183r.; V. L., vol. 8472, p. I, f. 51r-51v; ŠMURLO, pag. 105 et Add. N. 76, pag. 129-130.

Secunda autem epistola eiusdem diei ad S. Congregationem de Prop. Fide continet:

« ...e l'unica difficoltà in tirar i scismatici all'unione consista nell'obedienza che rendono al Patriarcha di Costantinopoli, e negano al Papa, sopra di che sua Maestà mi ha detto, il pensier suo essere, di dar qui a questi suoi sudditi quello che hanno in Costantinopoli, con eleggere persona grata alla natione e buon cattolico, e nominarlo a Sua Beatitudine, acciò lo crei Patriarcha, et a questo che residerà in Polonia, si presti obedienza da tutti li Ruteni... Circa il soggetto si è pensato al metropolita di Russia... ma non si vuol dare giuditio, che alla Dieta... » (1) .

Unicum obstaculum in perficienda Unione ex parte separatorum fuit ergo negatio Primatus Papae. Difficultas revera unica, sed fundamentalis et summa. Rutski putabat, quod vinci poterat per erectionem proprii Patriarchatus, ita ut tantum Patriarcha Papam agnosceret et hoc sufficeret tanquam includens agnitionem, tum ex parte episcoporum tum fidelium (2).

De hac ipsa erectione proprii Patriarchatus Chioviae non parum sese occupavit Vladislaus. Tamen ipsemet nihil facere potuit, quia de omnibus in Comitiis tractandum erat.

4. – Quaestio Patriarchatus proprii ac « Universale » Vladislai IV

Rex Vladislaus, cognito programmate Principis Sanguszko valde gavisus est, quia, quae princeps volebat, menti et voluntati regiae optime respondebant. Praeter enim considerationes religiosas, quae mentem regis non ita tangebant, independentia Patriarchatus Chioviae condendi omnino correspondebat cum politica interna Vladislai. Talis enim novus Patriachatus ecclesiam separatam a potestate Patriarchae Constantinopolitani liberabat atque impetum propensionemque fidelium versus Moscoviam valde minuebat (3).

Quapropter rex iam die 5 Septembris an. 1636 Vilnae sic dictum « Universale » edidit, in quo tum unitos tum separatos ad

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 188r; V. L., vol. 6590, f. 207r; ŠMURLO, pag. 105 et Add. N. 77, pag. 130-131.

(2) Cfr. KRIPIAKIEVICZ I., *Novi materiali do istorii soboriv 1629 g.*, in: *Zapiski N. Tov.* SZEVCZENKO, tom. 116, lib. IV, Leopoli 1913.

(3) Cfr. ŠMURLO, pag. 105.

faciendam concordiam invitabat. Tempus aptum pro hac quaestione solvenda sine dubio erant futura comitia (1).

Vladislaus epistolas suas direxit ad Metropolitas Rutski et Mohilam ac alios, qui influxum maiorem auctoritatemque apud populum habuerunt, nec neglexit Confraternitates separatorum, quia revera ab ipsis quammaxime solutio totius quaestionis dependebat. Confraternitates enim magnum influxum in vitam ecclesiae habuerunt, immo maiorem quam clerus et ipsi episcopi, de quibus non dependebant.

Suum influxum Confraternitates exercuerunt per officinas typographicas et scholas. Per ista media saepe aversionem ab Unione inter populum separatum seminebant.

In polemica religiosa praestantiores fuerunt quam ipsi uniti; per hanc summopere nocebant adversariis et proderant sibi ipsis, ut apprime constat ex nonnullis libris, qui usque ad nostra tempora pervenerunt.

Rex in suis epistolis ad Metropolitas quaestionem religionis Graecae movet, quae in vita Poloniae tantum momentum habuit, quaeque oberat desideratae paci. Quare in praeparatoriis Comitiis de hac re disceptandum erat, ut deinde in Comitiis generalibus debita solutio statui posset.

Vladislaus munus mediatoris inter utramque partem gerebat et sive per se, sive per legatos omnibus prodesse studuit. Omnino notatu dignum est scriptum Vladislai IV hoc tempore compositum atque ad Confraternitatem Vilnae datum per legatum regis. Ex hoc fragmentario scripto constat:

1° quod concessiones omnes, quae antea a rege in favorem orthodoxiae factae erant, ratione promissionis praesulum orthodo-

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 189r; Golubiev, t. II, pag. 142; ŠMURLO, pag. 105; MAKARIJ, *Istorija russkoj cerkvi*, t. XI, pag. 482; HARASIEVICZ. *Annales ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, pag. 451; ZALĘSKI St., *Jesuici w Polsce*, t. II, Leopoli 1901, pag. 411. GRUSZEVSKIJ M., *Istoria Ukraini-Rusi*, p. II, t. VIII, Chioviae-Viennae 1922, pag. 105; RYKACZEWSKI E., *Relacie Nunciuszów Apostolskich i innych osób o Polsce*, t. II. Berolini-Posnaniae 1864, pag. 266; TURGENIEV, *Supplementum ad historica Russiae monumenta*, Petropoli 1848, pag. 174-175. Omnia documenta huic scripto diem 5 Septembris assignant, exceptis tamen: Harasiewicz et Zalęski, qui diem 1 Septembris habent atque *Scr. Rif.* diem 31 Augusti. Sine dubio, in his ultimis adest error, quia in originali textu est dies 5 Septembris.

xorum datae fuerunt. Hi enim promiserant quamprimum concordiam pacemque in Regno promovere;

2° quia vero tempus utile pro praefata re nunc venit, cito procedendum esse ait; postea enim posse accidere, quod omnes ad ritum latinum transirent, quod revera grave damnum, tum pro unitis tum pro separatis esset;

3° ex mora in praedicta causa magna detrimenta proventura affirmat, quia processus rixasque auctas, beneficia ablata, nullam iam exsistere libertatem ac denique fieri posse dicit, ut omnia amittantur;

4° articulos fidei utriusque partis dicit nullum discrimen inter se habere, ac propterea separatos de negligentia in hac re accusandos esse. Quodsi vero celeriter suam decisionem proferant, privilegia sibi augeri posse rex promittit, eosque gratia largitateque regis fruituros (1).

Scriptum est magni momenti, immo fundamentale in tota hac nostra quaestione. Lecto enim hoc scripto sententia hucusque accepta, secundum quam Vladislaus IV cum detrimento Unionis separatis favebat, iam amplius sustineri nequit. Quod si concessiones regis factae sunt, hoc ideo factum est, quia tum Mohila tum alii praesules separati coram rege, ut susciperent Unionem, sese obligaverant. Rex nihil et nullibi dixerat de hoc facto, sed in sum-

(1) Cfr. GOLUBIEV, t. II, pag. 141 et Add. pag. 123-124; ŁUKASIEWICZ, *Dzieje Kościołów wyznania helweckiego na Litwie*, t. I, pag. 148-249; GRUSZEVSKIJ, p. II, t. VIII, pag. 106.

De hoc fragmentario documento non habetur concordia inter viros doctos: Golubiev illud ad annum 1636 refert, Łukasiewicz autem ad an. 1848.

Certo praefatum documentum Vladislai IV ad an. 1636 referri debet, quia:

1° revera rex Vladislaus anno 1636 fuit Vilnae et varios legatos ad Confraternitates misit, ut concordia fieret;

2° hoc documentum explicite de Comitiis anterioribus, scilicet an. 1633 et 1635 loquitur, silet autem de posterioribus;

3° concessiones factas a Vladislao pro orthodoxis commemorat, quod factum an. 1635 locum habuit, non vero tempore posteriori;

4° certum est, quod Mohyla desiderio regis satisfecit, mittens 26 Octobris an. 1636 varias espistolas ad suos subditos. Si praefatum documentum Vladislai IV ex anno 1648 proveniret, quomodo Mohyla respondere potuit anno 1648, cum iam anno 1647 mortuus sit? His de causis praedictum documentum cum certitudine ad annum 1636 referri debet.

mo secreto cordis illud conservaverat; nunc autem omnibus modis fortiter et prudenter urgebat, ne mitteretur tempus utile, in quo omnes proceres cum Metropolita Unionem amplecterentur.

Hinc est, quod rex videns se frustra exspectare conversionem illorum, hoc documentum scripsit et legatum suum misit admonens, ut promissiones adimplerent; quodsi recusaverint vel negligenter egerint, tunc culpandos esse separatos dicit. Iste modus loquendi et ipsa legatio Vladislai IV omni rationabili sensu caret, si rex non de facto antea habuerit certam promissionem ex parte procerum separatorum.

Hoc suppositum nostrum ulterius confirmatur ex speciali agendi ratione Metropolitae Mohilae, postquam praedictum scriptum regis acceperat; etenim Mohila de facto declarationem regis suam fecit, et hanc ob rem varias epistolas sive ad suos suffraganeos, sive ad Confraternitates misit die 26 Octobris an. 1636. In quibus omnino ad rem statuit:

1º quamprimum procedendum esse ad solutionem huius quaestionis ac ideo inter se ipsos de hoc negotio eos debere deliberationes instituere;

2º ad hanc rem solvendam, pro Comitiis praeparatoriis iussit eligere delegatos, notos populo propter constantiam fidei suae, ut sic melius iura ecclesiae separatae defendere possent (1).

Unde quamvis non possit negari, quod Mohila desideriis regis satisfecerit, tamen potius dicendum est, eum non potuisse non satisfacere desideriis Vladislai, quia constrictus erat per instantias et specialem missionem regis, unde, saltem in hoc casu, nec verba nec opera Mohilae aliquod argumentum praebent pro demonstranda propensione ipsius erga Unionem (2). Immo ex dictis sub n. 2, non immerito de quadam contumacia forte suspectus haberi potest. Ideo accedere non possumus sententiae eorum, qui affirmant Mohilam sincere inclinatum fuisse ad Unionem cum Sede Romana concludendam.

(1) Cfr. Šmurło, pag. 105; Harasiewicz, pag. 452: Makarij, t. XI, pag. 482.

(2) Cfr. Andrusiak, pag. 274.

Art. II

Programma conditionesque Unionis Universalis

Eodem tempore programma concordiae religiosae ex parte unitorum cum separatis elaboratum fuit; attamen etiam hic valet proverbium « nil novi sub sole ». Hoc enim programma antiquum fuit. Proveniebat scilicet ex anno 1629, ex tempore Sigismundi III. In sua parte rituali ac dogmatica fere immutatum permanserat. Minoris tantum momenti mutationes factae et notae aliquae additae erant, quibus melius res in eo contentae explicabantur. Omnino novum erat, quod in fine addita erat nota, secundum quam aliquae mutationes in istis punctis possibiles erant.

Quid hoc programma unitorum continebat ?

« 1º Nemo ex Ruthenis Ritus Graeci recitabit Symbolum cum additione « a Filio ». Nemo ex Graeco Ritu Ruthenus dicat, quod latini docentes Processionem Spiritus S. a Filio sint haeretici. Nemo ex Ritu Graeco in Russia contrarium doceat directe vel indirecte. Omnis ex Graeco Ritu in Russia dicet Spiritum Sanctum esse Spiritum, ac emanare a Patre per Filium. Nemo Latinorum dicet Ruthenis, eo quod non addant « a Filio » in Symbolo, vel quod doceant emanare Spiritum Sanctum a Patre per Filium, ideo esse haereticos.

2º Omnes Graeci Ritus in Russia credere debent dari tertium locum, in quo animae vel solvendi vel satisfaciendi causa detinentur, in eo loco orationibus fidelium egere. Nemo ex Graeco Ritu obligetur credere, in loco tertio esse ignem, sed liberum sit credere esse ignem vel non ignem.

3º Omnes Graeci in Russia debent credere animas Sanctorum esse in Coelo, ibique Deum clare nunc videre, illos a fidelibus invocandos esse.

4º Omnes Graeci Ritus sub dominio Sacrae Regiae Maiestatis dependeant immediate a Patriarcha Constantinopolitano his conditionibus, si Patriarcha credet iuxta iam scripta, si fidelis seu Christianus, si conservatus, si unicus illius Ecclesiae fuerit Patriarcha consecratus. Professionem fidei post suam consecrationem ad Serenissimum regem, ad Metropolitam et ad omnes Episcopos Russiae mittere debet et declarare se credere iuxta iam scripta. Cuius pro-

fessionis instrumentum, ubi conforme professioni nostrae inventum et pro conformi declaratum fuerit, tenebuntur omnes Ritus Graeci in dominio Sacrae Regiae Maiestatis immediate a dicto Patriarcha dependere.

5º Ritus et Caeremonias Ecclesiae Orientalis in integro manutenebunt, non innovabunt, non subtrahent nec addent. Cognitio abusuum ad Synodum Generalem spectabit, cuius decisioni concordi parebunt.

6º Azyma Romanorum, Ieiunium Sabbati, Communionem sub una Specie, Missas lectas non vituperabunt Rutheni, et e contra Romani non vituperabunt fermentatum Ruthenorum, eorum manducationem carnium in Sabbato, ac sub utraque Specie. Quilibet ergo attendat suo Ritui, utrumque laudet, non imitetur. Nemo Romani Ritus dicet Patriarchas Orientales non habere eam potestatem iurisdictionis, quam habuerunt Praedecessores eorum legitime creati ac catholice credentes, si et praesentes sint legitime instituti, ea omnia catholice credunt, suscipiuntque.

Nemo ex Ruthenis tenebit aut leget Libros tempore Discordiae contra Sedem Romanam de Romanis Pontificibus scriptos vel impressos. Omnes Rutheni Ritus Graeci dicent Romanam Sedem esse primam, Romanumque Pontificem esse « Perwoprestolnyka » seu primae Sedis Episcopum, Ipsum non solum in concilio habere primum locum, seu praesidere, Synodum vocare, approbare, id Illi soli ex Iure convenire, Illum esse Admonitorem in Ecclesia Christi, Ipsi iniunctum esse confirmare Fratres, Ipsum esse Successorem Divi Petri, ad Illum Epistolas Synodicas a Fratribus esse mittendas, et e contra ad Illum in gravissimis recurrendum esse, seu appellandum.

Nemo Romani Ritus dicet in Ecclesia Orientali non esse veras formas Sacramentorum: nemo Romanorum Ritus vituperabit Ieiunium diei Mercurii, Sabbati esum, neque fermentatum » [1].

His huc usque allatis forma compromissi ex anno 1629 terminabatur; haec formula etiam in praesenti compromisso proponebatur. Attamen adest aliqua diversitas inter antiquum novumque programma, scil. punctum 6um nunc fuit auctum et post ipsum aliqua additamenta sequuntur, quibus punctum 4um veteris schematis magis explicatur.

[1] Cfr. GOLUBIEV, t. I, Add. N. 67, pag. 281-384 et t. II, pag. 144; HARASIEWICZ, pag. 451-455.

Nova additamenta ad haec reducuntur:

« 1° quomodo intelligi debeant verba «immediata dependentia a Patriarcha Constantinopolitano »; et

2° verba « mediata dependentia a Patriarcha Constantinopolitano ».

1. – *Quare quaeritur: in quo consistit immediata dependentia?*

Respondeo in eo :

1° quod pro Patriarcha in Ecclesiis vel pro omnibus collective fiet oratio a Metropolita.

2° Procurabit Russia, ut Patriarcha post factam concordiam, dans prima vice Sacra Metropolitae, liberet Ruthenorum Metropolitas a Recursu in similibus ad se, saltem ad illud tempus, quod Deus liberationi Orientis assignavit.

3° Epistola dicta Synodica, seu Professio fidei iuxta iam scripta a Metropolita ad Patriarcham, et e contra, curret. Nam iuxta Gregorium Papam ad Cyriacum Constantinopolitanum... : Nam cum vicissim Vobis fidei Nostrae Confessionem transmisimus et charitatem Nostram erga vos ostendimus, quid aliud in Ecclesia Sancta agimus nisi arcam bitumine linimus, ne unda erroris intret, et vel Spirituales quosque tamquam homines vel carnales tamquam animalia occidat.

4° Metropolita Russiae expediet Privilegium pro Exarchatu perpetuo et sicut Legatus Natus; sic [erit] Exarcha Natus, ut omnes causae terminentur intra Regnum; nam Recursus ad sedem Constantinopolitanam periculosus.

2. – *Quaeritur 2°: in quo consistit dependentia mediata?*

Respondeo in eo:

1° Metropolita in quantum faciet commemorationem primo Pontificis, postea Patriarchae.

2° Post factam concordiam Metropolita Professionem suam mittet ad Romanum Pontificem, significando se sic credere, et quod eandem Professionem sit missurus ad Patriarcham Constantinopolitanum.

3° Post factam concordiam supplicabit Metropolita ad Summum Pontificem pro consensu tractandi cum Patriarcha super resignatione Recursus pro « Sacra » ob pericula.

4° Procurabit Metropolita, ut Pontifex Patriarchae resignationem approbet saltem ad illud tempus, quod Deus praefixit libertati Orientis. Si quid ad complementum potestatis Exarchatus Metropolitae deesset, supplicabit Pontifici, ut suppleat. Metropolita per Serenissimum Nominatus iuxta antiquam consuetudinem non capiet possessionem, nisi prius Confessionem Fidei fecerit, quam faciet coram Episcopis et aliquot archimandritis cum Assistentia Ill.mi Legati, vel ab eo ad id Delegati.

5° Possessionem capiet post impletam Professionem Actis ingrossatam per Protothronium.

Art. III

Quare non potest esse Recursus ad Patriarcham Constantinopolitanum ?

1a Ratio, ob pericula: nam et missus et Patriarcha in suspicione apud Turcam veniet in periculum vitae. Gentes barbarae, infideles impossibilem recursum faciunt.

2a Ratio, nulla utilitas. Decisio ibi non potest esse aequa, ubi libri, ubi doctrina, ubi scholae desunt; quod sperandum.

3a Ratio, damnosus nimis esset recursus, essent extorsiones, pecuniae sicut antea, vexationes impertinentes, simoniaca cuncta.

4a Ratio, per hunc recursum Ritus redderetur contemptibilis, videre vagabundos Graecos regere Russos, dominari Nobilitati; affectu, non ratione regere, quod ex praeteritis Actionibus videre licet. Doctrina est nulla; auxilium nullum, vexatio frequens, paupertas insatiabilis, accessus difficilis prohibent recursum. Parti tamen contrariae condescendendo aliqua concedere licet » [1].

Ex dictis patet, quod concessiones unitorum separatis factae nullo modo eis satisfacere poterant. Quamvis enim haec puncta ritum eorundem confirmarent, tamen simul affirmabant eos a iurisdictione Papae dependere debere. Separati Primatum Papae

[1] Cfr. HARASIEWICZ, pag. 455; GOLUBIEV, t. II, pag. 145-146; GRUSZEVSKIJ, p. II, t. VIII, pag. 106-107.

agnoscebant, sed solum primatum honoris, non vero primatum iuris vel facti. Igitur tale programma erat, quantum ad Non-catholicos, in ipsa radice inacceptabile, quia in hoc fundamento, scil. in primatu iurisdictionali Papae, innitebatur. Uno verbo, hoc separatis proponebatur, quod ab illis semper reiectum fuit.

Denique causae, propter quas recursus ad sedem Constantinopolitanam impossibilis habebatur, fuerunt minimae, immo nullius valoris et de facili ansam praebere poterant separatis, ut de recta regis agendi ratione quoad sedem Constantinopolitanam dubitarent.

Sapientiores separati sciebant, quod Rex et Uniti eos per novum Patriarchatum a Moscovia et Constantinopoli amovere volebant. Haec illis fuit ratio sufficiens, cur toti essent in eo, ut programma destruerent. Ad hoc obtinendum ipsis non defuit concursus Moscoviae, cui nota erat propensio multorum versus hanc civitatem.

Nil mirum ergo, quod hoc programma ab ipso initio suspicionem atque maximum metum apud multos separatos excitaverit. Inde inceperunt agitationes, commotiones vehementes, praesumptiones variae ac accusationes de schismate contra praesules ecclesiae separatae. Nunc ubicumque dicebatur finem ecclesiae separatae venisse.

« Omnes orthodoxi », dicebant hi adversarii programmatis, « ritum latinum accipere debebunt atque proprium totaliter abicere ». « Episcopi orthodoxi » affirmabant eidem, « una cum Metropolita Mohila fidem orthodoxam abiuraverunt ac totus populus orthodoxus in regno Poloniae persecutiones patietur ».

Tali et alio modo loquebantur per totum Regnum. Effectus huius propagandae satis evidens fuit, multi monachi et saeculares separati in territorium Moscoviae emigrabant. Horrendae versiones et terribiles legendae de persecutionibus fidelibus ab Ecclesia catholica separatis in Polonia illatis narrabantur.

Certo istae excitationes graves ex Moscovia per emissarios fovebantur. Scimus autem illos finem, quem sibi posuerant, plene obtinuisse; nempe omnes persuasi fuerunt, quod concordia et pax unitorum cum separatis impossibilis esset. Inde totum programma ruit.

Quid senserit Curia Romana de hoc programmate.

Non datur locus dubitationi, quin Sedes Apostolica, conscia de « tolerantia » religiosa regis Vladislai, hoc negotium non approbaverit, coacta timore, ne aliquid damnum maius unitis inde proveniret. Quapropter non tantum ex parte separatorum, sed etiam ex parte Papae difficultates crescebant.

Rex post editum sic dictum « Universale », post varias epistolas scriptas ad Rutski, Mohilam, Confraternitates aliosque preces ad Sanctam Sedem misit, ut Papa programma regis approbaret et licentiam convocandi mixtam Synodum Varsaviam daret. De magno desiderio atque de secura spe regis quoad hanc Synodum nullo modo dubitari potest, ut constat ex Postulato.

Postulatum Serenissimi Regis Poloniae, ut Sanctissimus det facultatem celebrandi Conventum inter Ruthenos Unitos S. R. E. et Schismaticos.

« Si bene intelligitur Postulatio, absq(ue) ullo inconvenienti, immo cum magna utilitate publica (ne dicam necessitate) concedi potest. Non enim postulatur nec postulari debet a Summo Pontifice facultas convocandi Schismaticos Episcopos ad Synodum, in qua ipsi etiam tamquam Episcopi sedeant et suffragium ferant in Causis Fidei vel aliis quibuscumque. Hoc quippe Pontifex merito negabit.

Cum Episcopis Schismaticis et Excomunicatis nullum ius competat iudicandi in Synodo aut suffragandi, cum praecise sint ab Ecclesia separati. Immo petitur nunc facultas faciendi Synodum Nationalem ex Episcopis Catholicis (non ex Schismaticis) quod, licet peteretur, concedi potest, ut dicemus: sed solum facultas faciendi Conventum ex Episcopis Catholicis, et ut praedicti Episcopi hac occasione propter publicam necessitatem abesse possint aliquamdiu a suis Ecclesiis, et ut convocare seu invitare possint Schismaticos, ut Rege eos ad hoc (si opus fuerit) compellente veniant ad dictum Conventum, propositiuri coram rationes sui Schismatis, ut hoc pacto possint sui erroris convinci et Unionem cum Romano Pontifice promovere, prout de maiori eorum parte speratur, qui fructus sine hoc Conventu obtineri non potest.

Non est itaque Conventus ille ad decernendum de rebus Fidei, vel de iis quae iam a Sacris Conciliis stabilita sunt, sed ad audiendos Schismaticos, eosque convincendos et alliciendos reddita Romanae Fidei ratione. Quod nullo iure naturali, vel humano prohibitum est, sed perpetuo Ecclesiae usu observatum. Quod:

1° manifeste constat ex Concilio Constantiensi, in quo cum haereticis disputatum fuit. Et novissime ex Tridentino, cuius Patres saepius salvo conducto convoca(ve)runt et invita(ve)runt haereticos Germanos, ut ad Synodum venirent, et in ea libere conferrent, proponerent, tractarent, disputarent, examinarent, discuterent, probarent, responderent et alia facerent.

Ut constat ex salvo conducto, qui habetur ante Sessionem 14, et ex alio ante Sess(ionem) 16. Quod autem Patres utile tunc iudica(ve)runt ad reducendos haereticos Germanos, hoc utile et necessarium nunc est, ad Schismaticos Ruthenos reducendos. Et hoc solum quod petitur et intenditur in hoc casu.

2° Hoc ipsum constat ex communi doctrina Theologorum cum S. Thoma 2,2ae q. 10, a. 7, qui omnes pro certo supponunt disputatio(nem) publicam cum haereticis licitam, utilem et necessariam saepe esse, dum tamen conditiones requisitae interveniant, idq(ue) usus SS. Patrum manifeste comprobat. Ut constat ex Augustino, Libro de unico Baptismo in initio tom. 7. Ubi respondet quaerelis Donatistarum, qui dicebant non licere hanc publicam disputatio(nem); ad quod S. Augustinus sic respondet: " Prima illic invidia est, quod ventilatur in publico res secreta. Taceant ergo qui hoc fieri debere non putant, aut si ad loquendum cogi se dicunt, ut respondeant contra sentientibus. Haec etiam nostra causa est, ut respondeamus, non solum contra sentientibus, verum etiam contra facientibus. Debet enim palam redargui quod in occulto nocet ". Hanc Augustinus, qui eodem tomo 7 mentionem facit disputat(ionis) publicae unitae inter Catholicos et Donatistas iussu Constantini Imperatoris, et aliarum Collationum publicarum, de quibus videri potest in Breviculo, et in concionibus super gestis cum Emerito post initium, et libro de Gestis cum eodem Emerito, et alibi.

Unde epistola 48 concludit: cum haereticis verbis esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum. Et S. Bernardinus, Sermone 64 in Cant.: capiantur haeretici non tam armis quam argumentis. De quo eisdem possunt: Valentia 2, 2ae., Di-

sp(utation)e, 1, q. 10, puncto 4. Et Sacra Disp. 20, de Fide, Sect. 1, quibus consentiunt caeteri omnes.

3º Probatur. Quia in hoc casu concurrunt condi(tio)nes omnes, quas Theologi cum S. Thoma requirunt, ut Collatio et dispu(tati)o cum haereticis utilis et licita sit:

1ª est ex parte disputantis,

2ª ex parte illius cum quo disputatur,

3ª ex parte auditorum.

Prima ergo ex parte disputantis est.

Quod non disputet quasi de dogmate dubitans, vel illud revocans in dubium, et doctrinam habeat sufficientem ad illud munus, ne Fides ex defectu disputantis periclitetur. De iure autem Canonico, requiritur etiam quod non sit laicus, sed clericus. Ex cap. 2º, § Inhibemus de Haereticis, Libro 6.

Quae omnia in hoc casu reperiuntur. Cum debeant ad hoc convenire Episcopi Catholici et alii Ecclesiastici doctissimi in controversiis et qui parati sunt pro Unione cum Ecclesia Romana sanguinem fundere, eamq(ue) Unione(m) totis viribus procurant.

Sunt etiam non solum clerici, sed Episcopi, ad quos ex munere suo spectat haec disputatio. Iuxta illud Pauli 2ª ad Timotheum, 2. Episcopum debere esse amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut possit eos qui contradicunt arguere.

Ex parte vero eorum cum quibus disputatur exigi solet.

Quo sit spes illum reducendi, alioquin vana et inutilis est disputa(ti)o. Admonet autem Chrisostomus, Homil. 6, in illa verba Pauli 2 ad Tim. 2. Haereticum homine(m) post unam et secundam correctionem de vita non esse facile desperandum, sed patienter sperandum et tentandum. Alii addunt, licet reductio haeretici non speretur, utilem esse disputatationem, si haeretici timidiores fiunt et Catholici magis in fide confirmantur. Nam, ut dixit Bernardus loco citato. Et si haereticus non surgat ex faece, Eccl(es)ia tamen confirmatur in fide. Et haec omnia in casu praesenti reperiuntur, quia et de magna parte Schismaticorum speratur hoc pacto reductio quasi certa, et certissimum est, quod sequetur eorum confusio

et confirmatio Catholicorum. Praesertim cum Schismatici ignari sint omnino et imperiti, et clarissime convinci possint de falsificatis Patrum Libris ex originalibus antiquioribus, quae apud ipsos habentur, et propter alias rationes.

Denique ex parte auditorum coram quibus disputatur.

Requiri solet, ne illis nocumentum afferat, ut fortasse ea occasione dubitent de rebus Fidei, de quibus antea non dubitabant. Hoc autem periculum nunc non timetur, cum disputatio non sit coram populo facienda, sed coram Patribus et viris doctis, et populus ipse magis sit confirmandus ex confusione Schismaticorum, et eorum ignorantia deleta. Quare non minus utilis speratur futura haec disputatio, quam quae ob eundem finem suscepta fuit ab Augustino et S. Petro martyre et aliis sanctis, qui hoc modo christianam fidem promoverunt.

Opponi potest:

1° Gelasius Papa relatus in cap. Cum quibus 36.24, q. 3 dicens: Nobis nullum fas est inire certamen cum hominibus communionis alienae. Hoc tamen bene explicat Glossa ibi verbo certamen addita his verbis: Ad hoc potest disputari cum eis, ut convincantur, non ut in dubium revocent fidem nostram, ut extra de haereticis Cap. 1. Et Theologi communiter id intelligunt de disputatione contentiosa et inutili, non de utili ad correptionem, de quo videri potest Petrus Hurtado, Disp. 74 de Fide, Sectio 2, paragr. 16.

2° ex Lege Nemo, Codice de Summa Trinitate, ubi omnibus prohibetur disputare de rebus in Concilio definitis. Ad hanc tamen legem respondet S. Thomas dicto Art. 7, ad 2 et alii Theologi cum eo, loqui de disputatione orta ex dubitatione, non quae tendit ad ea confirmanda et suadenda. Videatur Suarez ubi supra numero 7.

3° Quia Synodus nationalis vel alius Conventus non potest iterum se ingerere in ea, quae a Synodo Generali stabilita sunt, quales sunt controversiae Graecorum cum Latinis. Sed iam diximus Conventum non indici ad decernendum de his punctis Fidei, sed ad audiendos Schismaticos eosque coram convincendos. In quo nullam sibi authoritatem arrogent Catholici convenien-

tes, sed exsecutioni mandant, quae a Generalibus Conciliis statuta sunt, ne si errantes non corrigant, et audiendo convincant, arguantur a S. Leone, qui Epist. 93, Cap. 15 dixit: Qui alium ab errore non revocat, se ipsum errare demonstrat. Et a S. Ambrosio, qui Libro 1 Officiorum, c. 3° dixit: Sicut pro otioso verbo, ita pro otioso silentio ratio est reddenda. Quibus constat Gregorius 2ª parte Pastoralis, c. 4.

Ex dictis itaque infertur posse Summum Pontificem, si velit, facultatem Catholicis Episcopis concedere Conventum hunc celebrandi, ad quem Regis cogantur auctoritate non Catholici, sed Schismatici accedere, non ut iudices et cum suffragio, sed reddituri rationem et Pastores Catholicos eorumque argumenta audituri. Potest autem Pontifex cavere, ne ulla decreta huius Synodi authoritatem vel robur habeant, antequam a Sede Apostolica videantur et approbentur. Hoc enim modo praecaventur omnia pericula, consulitur necessitati spirituali illius Regni, et satisfit piae postulationi Serenissimi Regis.

Ultra rationes ex Sacris Canonibus deductas considerare debet Sacra Congregatio politicas. Quarum:

1ª est, quod Rex Poloniae unice promovit hoc negotium Unionis idemque faciet Respublica Poloniae, nam ex iis quae pluries observata sunt, non expedit Regibus Poloniae neque Reipublicae, ut Rutheni Schismatici sint sub Patriarcha Constantinopolitano. Nam illi omnia Regni arcana Patriarchae significant, et Patriarcha, ut Turcas sibi reddat benevolos, illa eis aperit, et successu temporis posset occurrere, ut Turcae etiam Regnum Poloniae invadant, et quod Deus avertat, capiant rem insigni damno totius Christianitatis, cuius antemurale est Regnum Poloniae.

Quando autem Principes Supremi urgent, non est dubium quod populi faciunt quod Princeps vult, exemplum Arianae haeresis habemus, quae favore imperatorum et principum grassata est fere per totam Ecclesiam Catholicam, ita ut una vice 14 Episcopi Catholici numerarentur, et notum est dictum S. Hironimi de Conciliabulo Ariminensi.

2ª est, quia Serenissimus Rex, si fiat Unio, Metropolitae Russiae locum Senatorium in Republica promittit, quod valde utilis est Ruthenis, locus enim ille esset vinculum perpetuae Unionis, ne ea dissoluta illam amittant Rutheni.

3ª Si Sanctissimus D. N. det, si non titulum Patriarchalem Metropolitae Russiae, quod Serenissimus cupit, saltem titulum

Primitiae, non erit dubium de felici successu Unionis. Nec erit indecens huiusmodi titulus, nam sub Metropolita Russiae vastissimae regiones et popularissimae, quae, si comparentur Primatiis Galliae aut Hispaniae, exigui admodum eorum districtus sunt in comparatione Russiae.

Ultra quod Metropolita Russiae sub se habet plures Episcopos et Archiepiscopos et quia vastissimae sunt eorum dioeceses, ut difficile possint gubernari, poterunt multiplicari Episcopatus et Episcopi ex Unitis qui plurimum ad consecrandam Unionem poterunt inservire.

4ª est, quia si uniatur tota Russia cum Sede Apostolica, facile poterit reduci ad Unionem Magnus Ducatus Moscoviae, in quo sunt miliones animarum infectae simplici Schismate Graecorum; nam eadem lingua utuntur in divinis Moscovitae cum Ruthenis, et vernacula lingua, qua partim utuntur ambae nationes, non habet differentiam nisi in dialectis seu pronuntiatione vocabulorum, sicut in Italica lingua contingit ratione diversarum habitationum (vel ad summum in Italica, Gallica vel Hispanica ratione vocabulorum diversimode formatorum vel prolatorum) » (1).

Non potest negari hoc Postulatum fuisse bene elaboratum. Rationes dantur, tum ex parte iuris canonici tum ex parte politicae status pro licentia illius Conventus.

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 274r-277r et ff. 268r-273r.

« Postulatum » est sine die, anno et subscriptione, sed ex materia et forma statui potest, quod tempus Vladislai IV ac praesertim an. 1636 respicit, quia:

1º certum est, quod rex ad Sedem Apostolicam in praefata re scripsit, nam epistola Ingoli die 20 Decembris an. 1636 ad Filonardi quaeque in *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide* = *A.S.C.P.F.*, vol. 12, ff. 216r-217v et V. L., vol. 8473, p. I, f. 56r contenta, explicite de hoc dicit; epistola autem Metropolitae Rutski die 7 Novembris an. 1636 hoc factum nobis confirmat sequentibus verbis: « expeditae sunt regiae litterae... ».

2º « Postulatum », quod continetur in *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 274r-277r, videtur esse authenticum et originale. Forma elegans, stylus valde clarus, litterae aequales et rectae atque totum habet finem (finitum est). Alia autem copia eiusdem « Postulati » est in eodem volumine sub ff. 268r-273r, sed clare apparet, quod est solummodo copia. Hoc ex ipso textu inspici potest nempe: alia verba adsunt, nonnulla omnino desunt, v. gr. finis istius « Postulati » a verbo « vel ad summum... », et hoc certo significat, quod est solum copia ex ff. 274r-277r.

Ex iuridicis sunt sequentes:

1º Conventus esse debet convocatus ex episcopis et doctoribus catholicis, non autem debet esse « Synodus Nationalis »;

2º proceres orthodoxi ad illum debent invitari;

3º sine quibusdam tractationibus cum separatis seu « Conventu » fieri nequit Unio;

4º non disputandum esse de dogmatibus fidei, sed de aliquibus rebus temporalibus, quae utramque partem afficiunt;

5º decreta istius Conventus nullum valorem habebunt donec sint approbata a Summo Pontifice;

6º in Ecclesia catholica tales Conventus noti sunt et liceitas ac utilitas eorum confirmantur tum S. Scriptura et Patribus tum decretis Conciliorum ac praxi Summorum Pontificum et theologorum.

Inter omnes specialis et maior attentio tribuenda erat rationi sub n. 3 assignatae, quia tum uniti tum separati sibi persuaserant, quod sine tractationibus promiscuis impossibilis esset concordia et Unio. Quibus omnibus tamen non assentiebat Sedes Romana, constanter ab initio statuens, quod nulla utilitas ex istis Conventibus pro Ecclesia speranda esset.

Ex politicis rationibus afferuntur sequentes:

1º invasio Poloniae ex parte Turcarum et periculum pro fide catholica;

2º promissio sedis senatoriae pro Metropolita, si fieret Unio. Talis sedes senatoria revera maximum valorem pro Ecclesia Unita habebat. Scimus enim negationem illius privilegii fuisse unam ex causis principalioribus, cur Unio non obtinuerit successum talem, qualem habere debuit;

3º quod novum titulum capitis Ecclesiae Unitae attinet, de quo documentum loquitur, hoc tum ad S. Sedem tum ad regem Vladislaum pertinebat;

4º per Unionem Russiae faciliori modo Moscovia ad Unionem reducere poterit, dicit idem documentum. Certum est, quod conversio Russiae aliquo modo in Moscoviam influere potuit, sed non quasi omnium Moscovitarum conversio inde sperari posset.

His omnibus addenda est alia causa, quae maximi momenti fuit in consideratione Vladislai, quamvis expressis verbis suo scrip-

to non contineatur; rex nempe magnam oppressionem et servitutem populi humilis et Cosachorum bene cognovit, qua illum opprimebant Nobiles et Magnates. Ubicunque enim regnabat malus animus, ex quo omnes seditiones et rebelliones contra statum ac regem proveniebant. Certo, non parva iniuria populo allata fuit ab istis oppressoribus; Vladislaus voluit talem oppressionem reddere impossibilem mediante Unione religiosa et hoc modo positionem socialem istius populi oppressi mitigare. Et omnino iure meritoque egit; sed Nobiles eum audire noluerunt. Hic miser status sine ulla reformatione remansit; inde scaturiebat maximum malum pro futura sorte Poloniae.

Quam maximos eosque variatos fuisse regis conatus, nemo est qui non videat. Postquam Postulatum Romam miserat, novum colloquium habuit Grodnae cum Metropolita Rutski, qui in hac re laboribus regis cooperabatur, non exclusis quae ad convocationem mixtae Synodi faciebant. Qua ratione praecipue motus hic homo magni ingenii actioni regis adhaeserit sive spe compulsus, se munus Patriarchae obtenturum, sive eo quod de Unione Universali eundem conceptum quam Vladislaus habuerit (1), difficile est dictu. Nulla ratione tamen de ambitione est culpandus; equidem semper non proprias utilitates sed bonum Ecclesiae in suo munere gerendo laudabiliter quaerebat.

Expresse et ipse ad Papam scripsit, ut licentiam pro convocatione Synodi daret, ut constat ex duabus eius epistolis, quarum prima scripta est Grodnae et missa fuit S. Congregationi de Prop. Fide 7 Novembris an. 1636. En eius verba:

« ...Expeditae sunt regiae litterae, etiam sunt missae ad ipsos, ad quas responsum nondum accepit Serenissimus rex noster; quia autem imminent Comitia regni generalia indicta pro vigesima Ianuarii anni sequentis, quo convenient, ipsi volent consequenter agere nobiscum, proinde nos unitos oportet esse paratos ad agendum cum illis, audiendum scilicet, quid proponent nobis, qualem honorem volunt reservare suo Patriarchae salva authoritate Summi Pontificis.

Supplicamus igitur... Suae Sanctitati Domino Nostro Clementissimo, ut nobis tractare cum ipsis his de rebus concedere

(1) Cfr. BARTOSZEWICZ, *Encyklopedia Powszechna*, t. 22, pag. 563-564.

dignetur, non de articulis fidei, de quibus nihil tractare volumus, sed supponere, quod aliter unio fieri non potest... » [1].

Secunda autem epistola eiusdem diei ac loci est atque ad Ingoli missa fuit et praecipue de ipsa convenientia et urgentia convocationis Synodi mixtae agit [2].

1. – Decisio finalis Curiae Romanae

Rex Vladislaus IV se licentiam ad praefatam Synodum convocandam a Curia Romana obtenturum esse sperabat atque Metropolita Rutski per suas epistolas Papae de eadem re, ut vidimus, persuadere conatus est. At res omnino aliter facta est. Sedes Apostolica post longas considerationes suam decisionem publicavit ac per eam absolute prohibuit, ne hoc programma ad effectum deduceretur.

Curnam Curia Romana negavit?

I. – Rationes quae videntur esse certae:

1° Timuit Curia Romana, ne erectio Patriarchatus in finibus regni Poloniae Graecos a Sede Romana et ab Unione in futuro speranda amoveret. De hoc timore epistola secretarii Ingoli ad Nuntium Poloniae M. Filonardi die 16 Iulii an. 1636 data his verbis loquitur:

« ... circa il far un Patriarcha in Russia ... non si facesse questa novità per adesso, forse per non irritar maggiormente et alienar li Greci di Levante dall'unione colla Santa Chiesa Romana... » [3].

2° Urbanus VIII iam experimento scivit tales concessiones fructu carere. Id inde a Comitiis anno 1635 actis satis clarum habuit, quarum occasione responsionem aliquam S. Congregationis,

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, ff. 190r-191v; ŠMURLO, pag. 106 et Add. N. 79, pag. 133.
(2) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 207r-207v; ŠMURLO, pag. 106 et Add. N. 60, pag. 134-135.
(3) *V. L.*, vol. 8473, p. I, f. 14r; ŠMURLO, pag. 105 et Add. N. 75, pag. 129.

prout rex desideraverat, suspenderat per aliquot tempus et iusserat Nuntium Poloniae, ne statim ageret contra «Puncta Pacificationis» anni 1632 et « Diploma » regis consequens. At sine fructu.

II. – Haec vero rationes nobis videntur probabiliores tantum esse:

1° Vladislaus IV pluribus ex circumstantiis non fuit ita devotus et gratus Urbano VIII, sicut alii reges et principes illius temporis; et sic forte potest explicari, cur Papa non voluerit accedere iteratis desideriis ipsius eodem modo quo fecerat quoad purpuram cardinalitiam pro Nuntio H. Visconti et pro P. Valeriano Magno.

2° Urbanus VIII et Vladislaus IV etiam in politica internationali dissentiebant. Diversimode enim sese habebant versus Galliam. Rex in oppositione ad Papam principibus franco-gallicis restitit et in matrimonium Ceciliam Renatam ex Habsburgis assumpsit (1).

Nullo enim modo amplius sustineri potest sententia clari Andrusiak, qua affirmat Sedi Romanae magis respondisse aliquis Metropolita residens Chioviae quam Patriarcha eiusdem civitatis, et hoc quidem ideo quia timuerit diminutionem sui influxus ac dominationis in Oriente (2). Ratio ergo, cur Roma sententiae negativae adhaeserit, aliunde, ut nobis videtur, et quidem ex rationibus allatis petenda est.

Congregatio die 20 Decembris an. 1636 ultimam sententiam in praefata causa pronunciavit, quae ad rem, quod attinet, fuit negativa:

« Fuit Congregatio particularis super negotiis Ruthenorum... in ea

1° relatis litteris Metropolitae Russiae Uniti, in quibus significabat [se] in Grodno Urbe locutum fuisse cum rege Poloniae de Universali Unione Ruthenorum Schismaticorum, eundemque Regem ad huiusmodi negotium promovendum adeo propensum invenisse..., ut de illa in proxima Dieta die 21 Ianuarii anni sequentis celebranda serio agi possit; et simul relata instructione de anno 1629 die 6 Iulii missa ad Nuntium, qui tunc in Polonia erat, circa huiusmodi materiam Unionis Ruthenorum Schismaticorum, in qua

(1) Cfr. Zaleski, t. II, pag. 364, Kubala, *Życie F. Ossolińskiego*, Leopoli 1883, t. II, pag. 163, Rykaczewski, t. II, pag. 280-281; *Enciclopedia Italiana*, t. 34, pag. 774-776.

(2) Cfr. Andrusiak, pag. 276.

instructione admonebatur praefatus Nuntius de iis, quae... in dicto negotio Unionis tractata esse deberent, Eminentissimi Patres considerantes posse huic negotio plurimum praefatam Instructionem prodesse, si moderno Nuntio mitteretur cum admonitione, ut contentis in ea utatur secundum quod prudentiae suae videbitur, iusserunt copiam praefatae instructionis ad eundem modernum Nuntium transmitti... » (1).

Conditiones rerum ergo sec. sententiam Congregationis de prop. Fide hoc tempore eadem erant quae anno 1629. Quare S. Congregatio tenuit mittendam esse Nuntio Poloniae copiam Instructionis ex praefato anno 1629, ut sequeretur omnes normas quae in ea continebantur, inter quas erat:

« 1ª ... che non si possono ...convocare, ne celebrare le dette Sinodi...

2ª non è necessaria conditione di convocare il Sinodo...

3ª circa le Sinodi particulari de Ruteni uniti, e scismatici separatamente V. S. starà avertita d'impedir per mezzo del Rè quella de Scismatici... ch'essi caminino con fine di stabilire maggiormente il loro Scisma...

4ª V. S. comunicherà al Metropolita quella parte di quest'Istruttione, ch'ella giudicherà, col parere anche di Sua Maestà bisognando... » (2).

(1) *Scr. Rif.*, vol. 338, f. 186r-186v; *A.S.C.P.F.*, vol. 12, ff. 216v-217r. Ambo textus inter se differunt. Textus *Scr. Rif.*, videtur esse authenticus et originalis, quia est valde longior quam textus, qui in *A.S.C.P.F.*, continetur. Iste ultimus est veluti copia stenographica omnium resolutionum S. Congregationis. Differentiae inter ambos, etiam quoad ideas adsunt; porro putamus, originalem textum esse in *Scr. Rif.* et in eo innitimur.

(2) *V. L.*, vol. 8473, p. I, ff. 59r-60v.

Licet dies, mensis, annus et subscriptio desint, tamen ad annum 1636 referenda est, quia:

1º revera hcec est copia Instructionis ex die 6 Iulii an. 1629 proveniens et de hoc S. Congregatio explicite 20 Decembris 1636 loquitur;

2º Synodus an. 1629 pro loco convocationis Vilnam habere debebat atque in praefata Instructione de hoc est sermo: « ...et Vilno circa le Sinodi... »

3º etiam epistolae Barberini et Ingoli ad Filonardi die 20 Decembris an. 1636 missae explicite provocant ad normas, quae in Instructione die 6 Iulii an. 1629 continentur atque illas Filonardi sequi debebat.

Negativam sententiam Curiae Romanae in praefata causa etiam epistolae Card. Ant. Barberini et Ingoli ad Nuntium Filonardi comprobaverunt scriptae die 20 Decembris an. 1636 (1).

2. – Effectus huius decisionis

Haec responsio Curiae Romanae contra convocationem Synodi et constitutionem proprii Patriarchatus Chioviae, sine dubio, non potuit non diminuere fervorem sive regis, sive unitorum, sive separatorum, quod etiam ex eo fuit manifestum, quod in Comitiis an. 1637 ne verbulum quidem de Unione diceretur, licet uniti hoc speraverint (2).

Dolendum vero est, quod sat leviter quaestio Patriarchatus Chioviae tractata et denique reiecta sit. Unus ex scriptoribus Poloniae, scilicet J. Bartoszewicz prudenter et consulto usus est verbis, quibus sententia hac in re laudanda exprimi potest:

« In ritu slavo habere Patriarcham, aliquatenus erat mens ac idea nationalis atque stricte ritualis, quia per tot saecula Ecclesia Slava super fluminibus Dniepr et Dvina posita, relationem cum Patriarcha habuit. Idea praeclara non tantum respectu regni Poloniae, sed revera erectio Patriarchatus Poloniae pro unitis potuit augere tum positionem Unionis tum influxum supra gentes slavas extra fines Poloniae degentes.

Praefata quaestio fuit maximi valoris, sed utilitas et excellentia eiusdem non fuit, prout par est, agnita; ex ipsa enim Unioni sat magna bona commodaque provenire poterant. Hoc est certum. Et quamvis erectio facta non sit, tamen ipsum factum, quod talis idea temporibus Metropolitae J. V. Rutski nata est, maximam ponderantiam eiusdem nobis demonstrat » (3).

Quare quaestio certo oritur talis: Quodsi Curia Romana petitionibus regis Vladislavi IV et Metropolitae Rutski accessisset, ut praefatus Patriarchatus fieret, fuissetne tunc et revera erectus ?

(1) *V. L.*, vol. 8473, p. I, f. 56r et f. 58r; *A.S.C.P.E.*, vol. 12 ff. 215v-217r; *V. L.*, vol., 16, ff. 127v-128r; ŠMURLO, pag. 106; Appendix, N. 13 et 14, pag. 149-151.

(2) Cfr. ŠMURLO, pag. 106.

(3) Cfr. LIKOWSKI E., *Historia Unii kościoła Ruskiego z kościołem Rzymskim*, Posnaniae 1875, pag. 112, ORGELBRAND, *Encyklopedia Powszechna*, t. 22, pag. 564 sub RUTSKI.

Nil certi affirmari potest; sed nobis videtur, quod multa magnaque obstacula adhuc removenda erant. Primo obstacula ex parte Confraternitatum provenientes erant superanda, quia hae Confraternitates hanc unionem omnino reiciebant ac obedientiam Papae negabant, et constat, quod Confraternitates maximum influxum in vitam suae ecclesiae habebant. Ideo absque assensu earum impossibile nobis videtur aliquid in praefata quaestione fieri potuisse.

Insuper obstacula etiam inveniebantur ex parte nonnullorum episcoporum latinorum et cleri, qui hoc modo privilegia sua defendere putabant, putantes se esse superiores quam clericos ad Unionem pertinentes (1).

Insuper nobiles divitiores latini et orientales partem bonorum ecclesiasticorum occupaverunt et tum clerum inferiorem cum populum simplicem unitum pro se laborare sibique servire cogebant (2). Ergo et hi obstabant tali Unioni universali.

A. WOJTYŁA

(1) Cfr. HALUSZCZYŃSKI, *F. Mitropolit F. F. Vielamin Rutskij (1637-1937)* in: *Dobryj Pastyr*, tom. VI, Stanislavoviae 1937,

(2) Cfr. HALUSZCZYŃSKI, pag. 270-271.

COMMENTARII BREVIORES

Les Slaves: Langues et races

La Nuova Editrice, de Florence, nous offre *Il Problema dell'Origine degli Slavi* de Carlo Verdiani, 1951.

Un beau petit livre de 122 pages, plus tables des alphabets slaves et planches photographiques de textes anciens et d'échantillons de langues modernes. Le tout présenté dans une jolie couverture mobile où, sur l'Europe en vert, un tracé rouge marque un territoire proto-slave enserrant la Vistule et l'Oder. – L'ouvrage est un résumé et un condensé des données acquises sur la parenté et les divisions des langues slaves: dans le *paleo-slavo* il y aurait eu avantage à distinguer le *vieux slave* du *slavon* ecclésiastique plus tardif. Le livre, spécialement, servira d'utile introduction à l'étude des textes slaves ecclésiastiques et des questions cyrillo-méthodiennes. Mais cette exposition est reprise et remise dans le cadre de la nouvelle position, « impostation », des problèmes sur l'origine et sur le berceau unitaire des slaves. Et cette présentation d'ensemble est quelque chose de nouveau. Contre les positions classiques de Niederlé, les spécialistes polonais et russes tendent maintenant à mettre cette patrie primitive plus à l'occident, au nord des Carpates et des Sudètes, jusqu'aux abords de Berlin. Malgré de nombreuses fautes de détail, d'imprimerie surtout, dans ce déluge de formes et de variantes (p. 104, pour yer *debole* et *forte*: *dolce* et *duro* serait meilleur), le livre sera un guide utile tant pour la partie proprement linguistique que pour la question d'ethnogénèse, spécialement à cause de son excellent bibliographie. On aurait pu en éliminer, tant du point de vue scientifique que, disons, moral, tels titres de Brückner (24-25-26) et de Cronia (35). Ici, à Rome, on aurait pu signaler un article technique de la *Civiltà Cattolica*, octobre-novembre 1949, de notre collaborateur le P. St. Sakač, *Intorno all'etnogenesi slava*, dans un sens d'ailleurs moins occi-

dental. – On aurait en français un exemple d'exploitation et d'application des nouvelles théories dans l'article de V. Machek: *Quelques mots slavo-germaniques*, dans la revue *Slavia*, Prague, 1951.

Pour l'ensemble du système, l'auteur est le premier à souligner que la tendance actuelle appuie ses conclusions plus encore sur des synthèses archéologiques que sur des arguments linguistiques, avec ce que comporte de hasardeux le passage d'un domaine essentiellement muet au domaine des faits de langue. Il aurait pû souligner d'avantage une certaine minimisation ou mécompréhension des faits linguistiques dans la nouvelle ethnogénèse.

Pour se donner les mains libres dans ce déplacement vers l'occident, on déclare dépourvue de valeur la classification qui mettait le slave parmi le groupe « oriental » des langues indo-européennes, du balte au sanscrit; le principal critère en était le traitement des gutturales (*cor, cordis; kardia; heart*) devenues des sifflantes (*sred-*). Ce critère aurait perdu toute valeur depuis la découverte de langues indo-européennes à gutturales conservées, disant *kant* pour « cent », comme en breton, au fond du Turkestan Chinois, ou, avec le Hittite, en Anatolie et en Syrie.

Au contraire, le fait nouveau donne au phénomène son vrai sens et son vrai nom. Ne sont-ce pas les linguistes italiens qui ont tiré toute une école de néo-linguistes des questions et des critères de la géo-linguistique? Il ne s'agit plus de groupe oriental, mais le fait garde son sens et sa valeur. Il s'agit d'un groupe central plus novateur – en ce sens que, au centre, les évolutions continuent à se faire en contact, solidaires – opposé aux aires latérales d'occident, du sud et d'extrême orient, conservant une articulation moins usée. Et le slave participe aux innovations et à l'usure de l'Indo-Européen central.

On relève que le slave a perdu le nom, primitif, de « dieu » du type **dyew-*, conservé encore par le balte. Précisément, le slave, plus central que le balte, participe ici, avec le nom de *Bog*, à une innovation lexicale « centrale », commune au slave et aux langues ario-scythiques. Et si l'on veut y voir emprunt, cela suppose du moins une influence « orientale » importante. De toute façon, les phénomènes « centraux » sont d'une époque et d'une strate antérieure aux faits « occidentaux », slavo-germaniques, plus récents. Mais ici, précisément, on nous donne comme traits de parenté linguistique avec l'occident (p. 38-39) des termes dont la phonétique trahit le caractère d'emprunt, donc secondaire et superposé. Il s'agit de mots comme

**chyzŭ*, casa, la maison (*Haus*); *tynŭ*, enceinte, enclos (anglais *town*, ville); **skotŭ*, bétail (germanique *skatta*, Schatz, trésor): termes techniques. De même terme technique que le « néologisme commun » pour « 1000 » (got *thusundi;* proto-slave **tysenti*, lithuanien *tùkstantis*). C'est une première édition de l'histoire du nom de nombre sl. *sorok*, pour « 40 » emprunté au byzantin *tessarakonda* (1).

Le nœud de la nouvelle ethnogénèse de style Marr – tombe-t-elle sous les coups de l'encyclique linguistique de Staline? (2) – constitue une construction complexe où l'on nous montre des tribus d'occident venues du côté de l'Elbe se fondre avec des tribus d'Orient. Il y aurait là un reflux contraire à la marche d'ensemble d'Eurasie vers

(1) Un détail: l'italien devrait renoncer au nom *classicheggiante* de *Tibisco* pour la *Tisza:* ce mot antique désignait le *Timish* de Temeshvar.

(2) Il n'est peut-être ni trop tard ni hors de propos, le lecteur en jugera, de dire ici ce que nous pensons de ce document qui fera sans doute époque sinon dans la science du moins dans l'histoire de la linguistique. Dans l'ensemble, ce coup de barre est un acte de bon sens. Si nous avons compris ce jargon systématique de structures et superstructures, on y avoue que les faits de langue ont leur longueur d'onde propre d'une ampleur telle qu'ils ne se ressentent que modérément des oscillations – ou révolutions – politiques et sociales. Nous remarquerions pourtant au moins trois choses. Il est étonnant qu'il ait fallu attendre pour un tel alignement un décret autocratorique émanant du Kremlin. – Il semble patent que, en plus de favoriser une nouvelle équipe, ce coup de barre mire – comme ourse polaire – des visées politiques, exactement comme les « déviations » auxquelles on prétend obvier: dans cette réhabilitation politique de la langue, et d'abord de la langue russe, il semble s'agir de reconnaître, de maintenir et d'utiliser, en cette langue, un instrument de gouvernement et d'empire sous un nouveau tzarisme encore plus absolutiste et totalitaire. C'est ce qu'un occidental ne peut s'empêcher de penser lorsqu'il voit notre document appeler *moldave* cette langue romane qu'est le roumain pour ce qui concerne la nouvelle « Moldavie » d'Ukraine – Trans-Nistrie – et la Bessarabie, démenbrée de la Roumanie en 1940 comme elle avait été arrachée à la Moldavie en 1812. C'est un peu comme si Hitler en 1941 avait appelé langue belge ou langue lorraine ce que nous appelons le *français*. – Il est normal, enfin, et consonnant, mais il reste affligeant de voir la violence faite ici à l'intelligence du lecteur – du lecteur français pour la traduction française dans *l'Humanité* – du citoyen et du linguiste, par la conclusion pratique et la finale du document, laquelle, pour conjurer le retour des défaillances scientifiques condamnées hautement et de haut, invoque et prescrit le renforcement de l'observance politique et marxiste en question scientifique, ce qui était précisément la cause même et obvie de tout le mal. Cette inconscience systématique rappelle inéluctablement

les Finistères et les caps, jusqu'au Cap tout court, le Cap de Bonne Espérance. Concédons que des mélanges peuvent rendre compte de diversités de traitement linguistiques (l'étoile: Pol *gwiazda;* vxSl *zvězda;* et encore ici un simple phénomène d'assimilation est possible: *z—z-*). Mais la conservation du nexus *tl, dl* (p. 95) en russe septentrional est un simple fait de conservatisme qui indique bien plutôt isolement que contact spécial avec le slave occidental.

Les nouvelles théories, pour l'ensemble reprennent donc la position de l'ancien autochtonisme géographique, extensif, slavisme autochthone au moins pour les slaves occidentaux. Elles appliquent la même tendance – autochthonisme intensif, lexical – pour la question majeure, *antiqua et vexata*, de l'origine du nom des slaves. Contre la thèse d'un nom emprunté aux germains et romans d'occident et, par exemple extrait par eux des noms propres du type *miro-slav*, on fait état spécialement des formes anciennes attestées par les auteurs byzantins ou classiques. Et il y a là un élément positif fort intéressant.

Mais il y a là aussi un double problème, qui a l'importance et la dimension de toute la question même, que nous ne prétendons sans doute pas résoudre mais que nous nous étonnons, au moins pour le premier, de ne pas voir même poser.

Il y a que ces formes anciennes de nom de peuple qu'on invoque sont du type *swav –* , *swov –* : les *Souobênoi* de Procope (Geogr. 6, 14, 19), les *Suavi* de Jordanes (Get. 250), c'est-à-dire de Cassiodore, en face du nom générique que nous voyons généralisé plus tardivement, du type *slov–ianin, slav–ianin* [1].

Or, ici, il faudrait d'abord invoquer le fait que des termes du type *svo–boda*, « liberté », reposant sur le radical du possessif indo–européen (*svoboda* = auto–nomie, self–government) ont un doublet

---

à la mémoire le cas des empereurs de Byzance qui, en promulgant la condamnation de la cinquième ou sixième hérésie christologique ou iconomachique, rappelaient et réaffirmaient le principe de l'intervention et de l'autorité du Basileus en matière dogmatique, de façon à préparer pour l'histoire future une sixième ou septième erreur, suivie d'une sixième ou septième condamnation. – Et nous ne disons rien de cette présentation par question et réponse, comme s'il s'agissait d'un catéchisme pour nos petits enfants.

[1] On aurait pu signaler dans la bibliographie Niko Županić, avec ses cartes, qui voulait voir ici les Serbes dans les formes de Pline et de Ptolémée: *Srbi Plinija i Ptolomeja*, Belgrad, 1924.

aberrant du type, bulgare et slavo–roumain par exemple, de *slobodu*, « libre »; et en même temps il faudrait rappeler l'articulation générale du polonais, connue aussi en russe, où la consonne *l* vélaire (*l* dure, *l* barrée) est prononcée comme un *w* anglais (*u* consonne).

Secondement et surtout il faudrait poser explicitement la question suivante: mais alors, dans nos **swovènes*, s'agit–il, ici, en Germanie, des Souabes, des *Schwaben?* La question a été posée explicitement sur le plan historique, et, par exemple, dans le dernier numéro des *Études Slaves*, 1951, p. 166, M. Mazon relève un article de K. Tymieniecki (*Przegląd hist.* XLI, p. 102-131) qui voit dans les antiques Suèves des Germains, et dans les Luges des Slaves. – Noter que Mr Vaillant même, RES, 1951, p. 139, songe à des éléments germaniques pour *svo–bod–* et *gos–pod–*... Sur le plan linguistique une réponse partielle et générique, préjudicielle, est que, ici, pour **Swabênes* et *Schwaben*, qu'ils constituent ou non un seul cas, il doit s'agir d'un des plus anciens types de nom de peuples en indo-européen, un type formé sur la base du possessif (*swo–*, *swe–*, *se–*, *so–*, *sa–*) et indiquant l'apartenance à un groupe ethnique, ou peut–être, à un stade sémantique encore plus ancien, désignant par la notion de séparation – *seorsum, a se stante* – et d'éloignement, les membres du clan ou du groupe opposé, comme dans le cas de **swe–krus*, la belle mère (1). Pour la base – possessif, réfléchi ou éloignement – c'est le mot grec *ethnos* (**swedh–nos*) « peuple ». Avec le labième ici présent, c'est le nom, en Italie, des *Sabins*, des *Samnites*, des *Sabelli;* c'est le nom, en Germanie, des *Semnons*. C'est le nom vieux-slave du paysan libre, semble–t–il, vSl *sebrŭ*. C'est le mot germanique D *Sippe*, « parenté, clan, famille » (ahD *sippa*, Got *sibja*), représentant une base **sebhj–* s'il correspond au sanscrit *sabha–* « tribu » (2).

Du fait que les formes attestées à date ancienne du nom des Slaves est de ce type de *swaw–*, et non du type *slaw–*, on ne peut guère rendre compte autrement qu'en disant que telle est la forme primitive du mot, du nom. Les formes modernes seront dues

(1) Cfr. Fritz METZGER: IE « *se–, swe–* » and derivatives, *Word*, New York, August, 1948, p. 98-105.

(2) On songe aussi au L *pro–sapia*, « provenance », descendance, famille. De toute façon il semble qu'on ait ici un type de composé proto–indoeuropéen à éléments relativement indépendants, et où l'initiale labiale du second élément en compostion présente des correspondances (*p–b–m–w–*) reconnues déjà avant Cuny par NIEDERMANN (IF XXVI, 53) au moins pour les noms de défauts physiques et les noms d'animaux.

à deux phénomènes d'étymologie populaire, le raccrochement successif du mot avec *slovo*, « la parole », par opposition à *Német*, « le Germain », « muet »; puis le rapprochement plus glorieux encore avec *slava*, la gloire. Sans compter de simples phénomènes phonétiques. La seconde question touche proprement le côté ethnogénèse des nouvelles théories ethno-linguistiques. Ici, la thèse de l'origine en Germanie centrale d'une des composantes du futur noyau slave devra tenir compte du groupe de faits rassemblés par le regretté Père J. Van Ginneken, intéressé lui aussi par la question race et langue, précisément dans le livre qui a comme titre *Ras en Taal*, Amsterdam 1935, ou il croit pouvoir parler d'une race brachy-céphale blonde de type russe, finlandais, polonais, d'une race pré-slave, comme porteuse d'habitudes linguistiques articulatoires et mentales, ou lexicales, répandues à travers toute la Germanie jusqu'en Néerlande, avec par exemple le même concept ou le même terme pour « jambe » et « pied », « main » et « bras ». – Peut-être veut-il dire ici la race qui, indo-européanisée, a donné les Slaves, si les Slaves sont une race plus que les autres [1].

FRÉDÉRIC TAILLIEZ S. J.

[1] P. S. – Paul LEMERLE, *Revue des Études Grecques*, 1951, p. 388 relève les mérites et les manques d'un nouvel *Atlas to the Prehistory of the Slavs*, de K. JARŹDŹEWSKI, Lodz, 1949.

RECENSIONES

Patristica

E. Beck O. S. B., *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Romae 1951 (Studia Anselmiana 26) pag. 174.

Seguendo il suo sistema inaugurato con la versione e analisi degli Inni sulla Fede scritti da S. Efrem, il chiaro professore dell'Istituto di S. Anselmo ci offre in questo quaderno un lavoro simile sui 15 inni efremiani che cantano il paradiso. Si sa che nell'edizione dell'Assemani ne furono pubblicati soltanto 12 e che posteriormente Overbeck (Oxford 1865) li completò con gli inni 12-15 contenuti nel British Museum add. 14571. Per la prima volta il Beck ne dà qui la versione latina. Oltre al citato ms che risale al 519 l'autore si è servito del Vat. sir. 111 del 522 e del Vat sir. 112 del 552 come anche del British Museum add. 17141 del VII-IX sec. Come si vede, basta la veneranda età dei codici per mettere fuori questione l'autenticità degli inni, i quali sono scritti in uno stile che ricorda un po' quello delle apocalissi.

Il Beck dopo una breve introduzione inizia metodicamente la traduzione ed esegesi dei singoli inni. La sua versione è accuratissima fatta su un testo che viene trattato criticamente. Peccato che la mancanza di una edizione critica completa renda necessarie le trascrizioni dal siriaco ! Come fu osservato nella recensione del primo studio del Beck in questa stessa rivista, il criterio adottato dall'autore di non illustrare i passi esaminati se non da scritti certamente autentici viene applicato un po' troppo rigidamente. Qui in specie vengono citati soltanto gli inni sulla Fede predecentemente studiati, i « Carmina Nisibena » e gli inni « adversus haereses ». Penso che la lista degli scritti indubbiamente genuini potrebbe essere allargata.

Sono d'accordo coll'esegesi che il Beck fa sull'inno I, 16-17 e sul IV, 7-11. Si tratta di quei versetti che si riferiscono al luogo che potremmo chiamare atrio del paradiso e che Efrem chiama una volta *setârâ*, dal Beck tradotto per *propugnaculum*, mentre la parola non indica niente di bellico e quindi andrebbe tradotta meglio per *saeptum* o *umbraculum*. Questo luogo « qui despectus et vilis est eis qui sunt in Paradiso, esuriunt et desiderant ei qui ardent in Gehenna ». Bickell e Eirainer avevano visto in questo « Vorparadies » una chiara allusione al purgatorio. Senonchè, come osserva giustamente il Beck, si

tratta di un luogo creato insieme a tutto il paradiso di cui fa parte. Per di più si suppone che la dimora in esso sia eterna fuorchè per le anime dei giusti che ivi si trattengono fino al Giudizio ultimo. Tuttavia lì dove Efrem dice che vi entrano « quando castigati sunt et luerunt quod debent » allude al purgatorio localizzato però in un luogo diverso da quel proparadiso (vedi p. 11-13).

Il paziente lavoro compiuto dal Beck sarà molto utile per lo studio della teologia positiva.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Éditions de Chevetogne (Collection Irénikon N. 5), 1952, pag. 154.

L'autore non ha voluto fare nè una angelologia completa nè uno studio su tutto quello che i Padri scrissero intorno agli angeli. Si è limitato alla loro missione che costituisce il tema principale delle testimonianze patristiche. Giustamente viene osservato dal D. che non è stato ancora messo a profitto dai teologi tutto il ricco materiale angelologico sparso negli scritti dei Padri. Si veda per es. come nell'articolo « Ange » del DThC, del resto pieno di erudizione, non si dice quasi niente sulla funzione degli angeli nell'opera della Redenzione. Mi sembra che questi siano appunto i più interessanti e originali capitoletti del libro che recensiamo: Gli angeli del Natale, gli angeli dell'Ascensione. V'è anche una certa novità nei capitoli: Gli angeli e la Chiesa, gli angeli e i Sacramenti. Dopo la trattazione ormai più conosciuta degli angeli custodi ecco una interessante serie di capitoli supplementari: Gli angeli e la vita spirituale, gli angeli e la morte, gli angeli e la parusia. Pur senza esaurire il campo patristico l'autore raccoglie con buon gusto i testi più significativi e chiari e senza attardarsi in analisi e considerazioni di critica presenta in bell'ordine frammenti di Padri autentici e di scritti apocrifi. Un teologo discreto saprà poi fare la valutazione delle diverse testimonianze in ordine al loro valore dommatico. La maggior parte dei Padri citati sono orientali. La lettura, anche perchè non intralciata da questioni secondarie, è facile e di indubbia utilità per lo spirito.

I. Ortiz de Urbina S. I.

G. Müller S. J., *Lexicon Athanasianum*, 10.(Schluss-)Lieferung, Berlin 1952, coll. 1441-1664.

Puntualmente viene portata a termine quest'opera tanto densa di lavoro quanto utile per lo studio, poichè essa ci consente di « avere in mano » S. Atanasio. Nel recensire i precedenti fascicoli ho espresso il mio giudizio generale sul libro. Il presente quaderno contiene fra le altre le importantissime voci di υἱός, ὑπόστασις, φύσις, Χριστός. Riguardo a « hypostasis » il Müller scrive: « Cum secundum primariam

notionem haec vox aeque referri possit vel ad naturam vel ad ipsam personam, mirum non est, quod apud Athanasium usus vocis nondum est unus ac constans ». Anzi dall'esame dei singoli casi meticolosamente elencati nel lessico risulta che Atanasio ha adoperato la voce piuttosto nel senso di *natura*, benchè conceda che possa anche significare *persona*. L'esame della « physis » mette in chiaro che Atanasio l'ha capito sempre nel senso di *essenza* e che parlando di Cristo scriveva essere in lui due « physeis » una divina e una umana, il che basta per togliere ai futuri monofisiti l'ambita autorità del vescovo alessandrino.

Il lessico si chiude con un indice delle citazioni bibliche.

Voglia gradire il Müller l'ammirazione per il suo pazientissimo studio e la gratitudine per il vantaggio che tutti ne ricaviamo.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Theologica

E. Benz, *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*. Nr. 8 (S. 563-852) des Jahrgangs 1950 der « Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz ». (Mainz-Wiesbaden 1950) Sonderausgabe mit 17 Tafeln.

Das interessant geschriebene Buch des Marburger Gelehrten behandelt nur einen Ausschnitt der im Titel angegebenen Frage, nämlich der « abendländischen Sendung der östlich-orthodoxen Kirche » — und zwar vor allem die Beziehungen und Einflussnahmen, die der bayrische Bergrat Franz von Baader im besonderen zu Russland gehabt hat und auch hier nicht seine Beziehungen zur russischen Staatskirche, also zur « Orthodoxie », sondern vor allem zu den schwärmerischen Allerweltschristen, die sich eine Zeitlang unter Alexander I. breit gemacht haben. Der Verfasser untermalt diese Beziehungen in breiter Form durch die Schilderung der einzelnen erweckten Persönlichkeiten der Zeit sowohl in Deutschland wie in Russland. Es sind dies vor allem protestantische Schwarmgeister und Mystiker, die sich vom traditionellen Protestantismus weit entfernt hatten, fragwürdige Katholiken wie etwa Gossner und Lindl, die beide ihre Kirche verlassen haben, und zeitweise auch der manchmal fast naive Franz von Baader, der — was der Verfasser nicht sagt — im Schooss der katholischen Kirche gestorben ist, sowie ebenso fragwürdige Orthodoxe wie der Prinz Alexander Sturdza oder auch Fürst Golicyn selber und zeitweise auch Alexander I., der Kaiser. Für diese Schilderung, die sich weitgehend auf den von E. Susini in der Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (Paris 1942) veröffentlichten bisher unbekannten Briefwechsel Franz von Baaders stützt, werden ihm alle Historiker dankbar sein. Freilich werden alle « rechtgläubigen » Christen der lateini-

schen Kirche und hier vor allem die Jesuiten sowie de Maistre mit seinem Buch Du Pape und der bayrische Priester J. H. Schmitt, dessen Bücher Benz eingehend analysiert, zu Gegnern. Der Verfasser spart hier auch nicht mit weniger objektiven Wertungen. Aber auch die « rechtgläubigen » Orthodoxen wie der Archimandrit Fotij Spasskij, von dem das Buch eine ganz abstossende Abbildung bringt, kommen schlecht weg. Dagegen werden alle, die den Lehrprimat des Papstes ablehnen, unterschiedslos gelobt.

Wertvoll — weil bisher unbekannt — ist, mit den eben gemachten Einschränkungen auch, was der Verfasser über die Beziehungen Franz von Baaders zu Russland unter der Regierung des Kaisers Nikolaus I. sagt.

Ein etwas bescheidenerer Ober-Titel, – denn man könnte viel sehr Lehrreiches zur « abendländischen Sendung der östlich-orthodoxen Kirche » sagen, was der Verfasser uns vorenthält – und eine weniger parteiische, nur vom heutigen « Ökumenismus » her bestimmte Wertung der Personen und Tatsachen, der allerdings im Russland des beginnenden XIX. Jahrhunderts fast eine Vorblüte gehabt hat, wären sehr zu wünschen gewesen. Das Buch hätte dadurch viel gewonnen.

A. M. AMMANN S. J.

L. MÜLLER, *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, in den: « Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz », Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrg. 1951, N. 1, (Mainz-Wiesbaden 1951) S. 93.

Zwei sind wohl die bedeutendsten Ergebnisse einer aufmerksamen Lesung der sehr verdienstvollen Sonderuntersuchung des bekannten Marburger Dozenten Ludolf Müller. Das erste betrifft den Begriff des « Protestantismus », der jeweils in Russland kritisiert wurde; das zweite beleuchtet das, was in der Abhandlung als « russische Theologie » aufscheint.

Sicherlich ist der Protestantismus der Anfangszeit, gegen den etwa Parfenij Urodivyj angeht, ein anderer als der Protestantismus der scholastischen Quenstedt'schen Färbung, von dem Platon Lewschin in grossem Ausmass beeinflusst ist. Leider sagt der Verfasser auch nur wenig über den doch auch protestantischen Pietismus der Halleschen Schule und die Gründe, warum er in Russland abgelehnt wurde. Etwas anderes ist ausserdem die Lehre Johann Rokytas, welcher der Gemeinschaft der « böhmischen Brüder » angehörte. « Protestantismus » ist also mehr als nur eine « Widerstandsbewegung gegen ein herrschendes Volks- und Staatskirchentum », das sich als einzig rechtmässige Religionsform bezeichnet, sonst wären ja alle Häretiker und Schismatiker aber auch die Wirrköpfe aller Zeiten eben « Protestanten » ! Es ist ebenso nur zu klar, dass auch die theologische Lehre des

Protestantismus nicht ein für alle Mal eindeutig festgelegt ist. Dies zeigt schon des Verfassers persönliche Stellungnahme zur Lehre der «Verbalinspiration» (S. 66) und des «allgemeinen Priestertums» (S. 67) klar auf. Es wäre gut gewesen, hierüber an einer geeigneten Stelle im Verlauf der Darlegung etwas zu sagen.

Die zweite Tatsache, deren sich der im allgemeinen in russischen Fragen recht unerfahrene Leser am Ende dieser Abhandlung etwas überrascht bewusst wird, ist diese, dass der Begriff « Theologie » der Titelüberschrift nicht im abendländischen Sinn einer durchgebildeten Geisteswissenschaft auf die russischen entsprechenden Arbeiten angewandt werden kann. Benützt doch der Verfasser im Verlauf seiner eingehenden Abhandlung, die den Ablauf der Auseinandersetzung der russischen « Theologie » mit dem Protestantismus während dreier Jahrhunderte schildern soll, kaum mehr als etwa 10-15 Gelegenheitsschriften gegen die Protestanten oder die « Lutherer ». Und es wird deren auch kaum mehr geben. Mit Ausnahme des « Kamen very » des Stephan Javorskij behandelt keine der angeführten Schriften die hier zur Behandlung stehenden Fragen systematisch und ex professo. Es ist ein Verdienst des Verfassers aufgezeigt zu haben, wie überdies noch manche der Verfasser dieser Schriften echt russische Freigeisterei mit dem aus dem Westen stammenden Protestantismus verwechselt haben. Es bleiben also wirklich nicht viele Werke übrig, die sich mit der Kritik des Protestantismus als solchem befassen.

Hier ist noch einzufügen, dass Ludolf Müller, meines Erachtens in schlüssiger Form, nachgewiesen hat, dass der Traktat, den Iwan der Schreckliche im Jahre 1570 dem Johann Rokyta als sein Werk überreicht hat, nichts anderes war als eine Abschrift des « Sendschreibens an einen Unbekannten gegen die Lutherer », das Parfenij Urodivyj schon um 1560, warscheinlich in Susdal verfasst hatte.

Die noch übrigen Schriften analysiert Ludolf Müller eingehend und das macht wohl das Hauptverdienst der vorliegenden Abhandlung aus, zumal da diese Analyse durchgeführt wird von einem Mann, der in seiner Materie ganz offenbar zuhause ist. Er betont allerdings nicht, dass Ivan Pošoskov zu Beginn des XVIII. Jahrhunderts Lehren vertritt (S. 66), die sicherlich nicht orthodox im Sinne seiner Kirche waren. Auch die Anschauungen des Parfenij Urodivyj über die Verdienstlichkeit des Erlösungstodes Christi (S. 16-17) entsprechen nicht den Anschauungen der orientalischen (und auch der lateinischen) Kirche. Interessant ist dabei nur, dass der spätere Patriarch Sergius Stragorodskij für seine Sonderanschauungen über die Erlösungstat Christi in Parfenij einen Vorläufer gehabt zu haben scheint.

Am schwächsten in der ganzen Abhandlung ist der Abschnitt über die südwestrussische Polemik um die Wende vom XVI. zum XVII. Jahrhundert geraten. Da gäbe es noch viel zu sagen.

Das Literaturverzeichnis ist zwar kurz, aber gut zusammengestellt und darum auch aufschlussreich. Von Nutzen wären dem Verfasser noch gewesen die Doktoratsabhandlungen von P. Diačysin « De Basilio Suracensi prout theologo et polemista anticatholico »

(Rom 1944) und von Methodius a Moscovia O. F. M. Cap. « Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levšins » (Brixen 1943). Auch einige Artikel z. B. von B. Waczynski und B. Schultze in den « Orientalia Christiana Periodica » hätten ihm gedient.

A. M. AMMANN S. J.

Ludolf MÜLLER, *Russischer Geist und Evangelisches Christentum, Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*, Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1951, S. 178.

M. betont, in diesem Buch (vgl. die vorhergehende Besprechung einer Untersuchung des gleichen Verfassers) darstellen zu wollen, nicht was « die Orthodoxie », sondern was « der russische Geist » — d. h. was Theologen und Philosophen, Dichter und Publizisten — über den Protestantismus gesagt haben (7-8). Er beabsichtigt, die charakteristischsten unter diesen Autoren auszuwählen, « sie in einem chronologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu bringen, sie in je ihrer konfessionellen, nationalen und kulturellen Umwelt zu zeigen, und dann aber sie selbst sprechen zu lassen » (8). Dies Thema wird in drei Kapiteln behandelt: 1) Das Zeitalter Alexanders I.; 2) Die religionsphilosophische Bewegung des 19. Jahrhunderts (hier werden Einzelvertreter wie Čaadaev, Puškin, später Soloviev, L. Tolstoj und zwei Gruppen — die der slawophilen Philosphen und das anschliessende national-messianische Slawophilentum — unterschieden); und 3) Die Synthese des kirchlichen und des religionsphilosophischen Bewusstseins im 20. Jahrhundert (Berdjaev, Arseniev, Bulgakov, Karsavin, Florovskij u. a.).

Im Brennpunkt der Aufmerksamkeit steht die östliche wie die protestantische Lehre von der Kirche, inbesondere die Dialektik von Freiheit und Bindung (53). In der slawophilen Theologie sieht M. eine « wahrhaft schöpferische Geistesbewegung » (28), « einen neuen Bewusstseinszustand der Orthodoxie..., die durch die innere Auseinandersetzung mit dem Protestantismus hindurchgegangen ist » (60). Der slawophile Kirchenbegriff — so urteilt er — « den die russische Theologie bis heute im Prinzip anerkennt, wenn sie auch in der Wirklichkeit manchmal hinter ihn zurückgeht, hat das wesentlichste Anliegen des protestantischen Kirchenbegriffs in sich hineingenommen: es gibt keine Zeichen für die Unfehlbarkeit der Kirche, und deshalb ist der einzelne immer Protestant, während nur die Kirche katholisch ist... » (148). Als Ergebnis seiner Studie fordert M. eine kritische Besinnung, eine « neue Polemik über das Wesen der Kirche » in « christlicher Liebe, geschichtlichem Verstehen und dialektischem Denken », damit die Ostkirche ganz zur Freiheit durchbreche « und dass der Protestantismus aus der Freiheit, die sein religiöses, kultisches, kirchliches Leben weitgehend zerstört hat, zurückkehrt zur Kirche », zu ihrer « ganzen Geschichte » und zu ihren Vätern (148-149).

Die Darstellung ist durchgehends lebendig und spannend; nur an wenigen Stellen wird es schwer, sich durch die Vielfalt der logisch nicht zusammenhängenden Meinungen hindurchzufinden; wir denken dabei z. B. an die Abschnitte über Bulgakov und Karsavin (dessen — neuerdings von V. Losskij nachgeahmte — Manier, alle Unterschiede von Ost und West aus dem Filioque abzuleiten, von M. mit Recht als Spitzfindigkeit (135) bezeichnet wird). Mag auch der Affekt der Sympathie oder der Antipathie (dieser z. B. gegenüber Čaadaev und Dostojevskij) bisweilen durchbrechen, so hindert dies M. doch nicht, im allgemeinen ein sachliches Urteil zu fällen und zahlreiche treffende kritische Bemerkungen zu machen. Ohne Zweifel sind die wichtigsten in Frage kommenden Autoren berücksichtigt worden. Es fehlt Leontiev. Sicherlich liesse sich auch Material bei Nesmelov, Tareev und anderen finden; doch würde dadurch das Gesamtbild wohl kaum wesentlich ergänzt. Ja, man muss anerkennen, dass M., obschon ihm einige wichtige Werke im Original unzugänglich geblieben sind (z. B. die französischen theologischen Schriften Chomjakovs), ein in der Hauptsache vollständiges Bild seines Gegenstandes entwirft. (Das Zitationssystem, das den Leser auf zwei verschiedene Anhänge verweist, ist unseres Erachtens nicht glücklich gewählt.)

Im einzelnen liesse sich manches kritisieren. Das negative Urteil über Čaadaevs Religiosität (35 und Anm. 83) können wir auch nach abermaliger Überprüfung der Frage nicht teilen; es wird keineswegs durch die erst seit wenigen Jahren bekannten restlichen 5 philosophischen Briefe bestätigt. Uns scheint das Zentrum der Kritik Čaadaevs durchaus nicht ausserhalb der eigentlich religiösen Fragestellung zu liegen. Čaadaev sah gar nicht — wie man aus einer durch Puškin an ihn gerichteten Frage schliessen könnte (36) — die Idee der christlichen Einheit m e h r im Papsttum als in Christus verwirklicht; wahr ist nur, dass er diese beiden Werte, selbstverständlich in der gebührenden Ordnung, für wohl miteinander vereinbar hielt. Im Grunde geht es dabei darum, ob man mit M. und Puškin (37) das formale Prinzip des Protestantismus als berechtigt anerkennt, d. h. « das formale Recht, im Namen der Idee Christi gegen die Idee der Einheit aufzustehen ». Wenn die Einheit der Kirche — auch die sichtbare und konstitutionelle — von Christus stammt, kann es grundsätzlich ein solches Dilemma überhaupt nicht geben. Daher erscheint in katholischer Sicht die « Kritik an allem institutionellen Christentum » (z. B. 61, 67, 93), die nach M. gewisse russische Autoren üben, als protestantisch. Gerade aus Chomjakov, Berdjaev und Bulgakov — mit denen sich M. am eingehendsten beschäftigt — wird deutlich, wie widerspruchsvoll und innerlich kraftlos eigentlich ihre Kritik am Protestantismus ist. Gleichen doch diese Autoren dem doppelköpfigen Janus; nach zwei entgegengesetzten Seiten hin tun sie grosse Sprüche. Selbst M. findet, dass Chomjakovs Leben in Freiheit innerhalb der Kirche eine Antithese, einen Widerspruch in sich schliesse (39 f.); er gesteht, dass es dem protestantischen Denken schwer falle « zu verstehen, dass und wie Freiheit des Geistes und Leben im Orga-

nismus gleichzeitig bestehen können » (53). Wir sehen oder fühlen hier im Grundsätzlichen keinen Widerspruch, wohl aber in der Art, wie die eben genannten russischen Autoren Freiheit und Bindung in der Kirche miteinander vereinigen wollen.

Mit dieser Frage nach dem Ineinander von Freiheit und Bindung an die kirchliche Institution und Überlieferung hängt dann die wichtige Frage zusammen, ob die östliche Tradition als ungebrochen angesehen werden darf. M. setzt — wo er einerseits von Berdjaev, anderseits von Chomjakov und Samarin spricht — die Tatsache einer solchen Ungebrochenheit voraus (113). Im Schlusswort jedoch beginnt er — wohl auf Grund der Ausführungen Florovskijs — an einer solchen Ungebrochenheit zu zweifeln und fragt: « Wieso war hier die Tradition n i c h t unterbrochen ? Und wenn es über eine unterbrochene Tradition hinweg eine Rückkehr zu den Quellen gibt, so ist eben damit eins der Prinzipien der Reformation behauptet » (148). Nach katholischer Auffassung ist die östliche Tradition grundsätzlich durch das Schisma unterbrochen worden. Dazu kommt u. E., dass Chomjakov durch seine Sobornost'-Lehre ein weiteres dazu beigetragen hat, diesen Bruch endgültig zu gestalten (vgl. unsere Artikel « A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz », *Or. Chr. Per.* 4 (1938) 473-496, und « Problemi di teologia presso gli ortodossi, Spirito genuino dell'ortodossia », *Or. Chr. Per.* 7 (1941) 149-205.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Hagiographica

Nadejda GORODETZKY, *Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky*, S. P. C. K., London 1951, pag. XII + 249.

Il s'agit d'un des saints russes les plus populaires en Russie, S. Tikhon « d'au delà du Don », mort en 1783.

De nos jours « oecuméniques », quand partout se fait sentir le besoin de rapprochement entre différentes confessions chrétiennes, l'échange de connaissances religieuses le plus désirable et le plus profitable est celui qui se fait sur le terrain hagiographique. M.lle Gorodetzky l'a compris. Elle a très bien choisi son sujet pour donner aux chrétiens de langue anglaise une idée de la spiritualité russe authentique. S. Tikhon est un saint très russe, et en même temps sa spiritualité, fort limpide, est compréhensible pour tout chrétien.

L'auteur encadre bien son récit et ses considérations dans un bref aperçu de l'histoire religieuse de la Russie. A la fin du livre le lecteur peu initié trouvera les renseignements désirables sur les personnages importants, dont il est question dans différentes parties du volume. Ainsi le livre, sans rien perdre de sa valeur intrinsèque et objective, devient abordable même à tous ceux qui n'ont de la religion en Russie

qu'une idée confuse ou fausse; ils sont, malheureusement, si nombreux encore !

Comme il fallait s'y attendre, l'auteur examine tour à tour les événements de la vie active du saint évêque, sa vie retirée et intérieure, ses œuvres, fort abondantes, les sources auxquelles il a puisé ses pensées, son enseignement social et pastoral, sa théologie et sa doctrine ascétique et mystique. Le septième chapitre est consacré à la dévotion des Russes au saint évêque de Veronège. Enfin, il est question de S. Tikhon dans la littérature russe et de l'importance qu'il peut avoir dans l'histoire générale du christianisme et les mouvements religieux des temps présents et futurs.

On peut dire que le livre de M.lle Gorodetzky atteint son but. Extérieurement il se présente bien, le langage est soigné, les fautes d'imprimerie, les coquilles, sont rares. Et, ce qui est plus important, après avoir lu le volume, on a une idée suffisamment nette, exacte et multilatérale du pieux évêque, de ce qui lui tenait à cœur, de son activité apostolique, de ses épreuves, tant extérieures qu'intérieures, et de la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'histoire religieuse de la Russie.

La lecture du volume qu'on nous présente est aisée, facile, agréable. Rien de théâtral, d'artificiel, d'hyperbolique, de trop pathétique, de ce qui fatigue. L'auteur a très bien évité ce genre hagiographique doucereux, sentimental, affecté et emphatique qui si souvent enlève aux vies des saints le charme incomparable de la sainteté, telle qu'elle est dans leur existence souvent très prosaïque. Le ton est calme, sérieux, ouvert, témoignant d'un grand souci de ne dire rien que la vérité parfaitement objective, ainsi que d'une profonde admiration envers un des plus grands saints de l'hagiographie russe, admiration qui se communique tout naturellement au lecteur. Le tout est suffisamment documenté pour inspirer confiance, les conjectures personnelles hasardées et par trop subjectives sont soigneusement évitées. La bibliographie, quoique incomplète, est néanmoins abondante et suffisante pour le but que l'auteur se propose.

L'auteur s'adapte volontiers aux habitudes de ses lecteurs anglais et à leur mentalité, à leur façon de désigner les personnes et les choses, à leur manière de parler, sans céder néanmoins sur des points de doctrine où l'on croit avoir raison.

M.lle Gorodetzky met bien en relief les traits caractéristiques de la spiritualité et de la prédication de Tikhon, elle les désigne et les choisit avec beaucoup de sagacité et met l'accent là où il faut. Voici ces traits: amour du saint envers Notre-Seigneur, amour vivant, personnel et immédiat; son grand zèle pour imiter, et faire imiter aux autres, tout ce qu'un homme peut imiter dans Jésus-Christ en le « suivant » partout; indignation du saint en présence des crimes envers les pauvres et des injustices sociales de son temps; sa prédilection pour la pauvreté évangélique, même dans les églises, et pour la simplicité, tant appréciée par les Russes vraiment pieux; son respect envers le Sacrement de l'Eucharistie; son aversion pour le

« obriadoviérié », le ritualisme, ce fléau qui a fait tant de ravages dans la vie religieuse de beaucoup de Russes.

L'auteur aurait pu, peut-être, examiner de plus près encore, dans son ensemble et dans ses détails, toute la doctrine sociale du saint. C'est tellement actuel ! Quand les impies militants de l'URSS s'efforcent de présenter le christianisme comme la religion de l'oppression des ouvriers, de l'exploitation « bourgeoise », de l'alliance avec les riches et les puissants de ce monde, il est de toute nécessité de démontrer d'une façon palpable combien toutes ces accusations sont fausses, chaque fois du moins qu'il s'agit de chrétiens convaincus et non de chrétiens de passeport. Tous les écrits de notre saint démontrent qu'il fut un défenseur ardent et courageux des pauvres, des opprimés et des paysans, serfs de la glèbe.

En traitant ces auteurs protestants que S. Tikhon a connus, Hall et Arndt, notre auteur remarque qu'il serait exagéré de parler d'une influence que ces auteurs auraient exercée sur l'évêque russe (p. 98). Nous sommes à peu près du même avis (1). Le prof. archiprêtre G. Florovsky (2), trouve chez S. Tikhon « certains traits occidentaux », il découvre chez lui « la nuit obscure » de S. Jean de la Croix, la méditation assidue de la passion du Sauveur. Certes, Tikhon savait apprécier les élans spirituels de l'Occident, il n'était pas sectaire, il puisait non seulement chez S. Jean Chrysostome, mais aussi chez S. Augustin. Toutefois, — et en cela il avait parfaitement raison — en cueillant les fleurs du pré spirituel latin, il ne laissait jamais tomber ce qu'il y a d'excellent dans la spiritualité orientale en général, russe en particulier.

Ce que l'auteur dit de l'enseignement de S. Tikhon en matière de morale est assez exact. Un point pourtant nous paraît discutable. A la page 123 nous lisons: « Un trait remarquable de l'explication que Tikhon donne du sacrement de pénitence consiste... en ce qu'il indique trois catégories de péchés, distinction qui n'est pas d'usage dans les manuels orthodoxes subséquents ». Et pourtant nous trouvons cette distinction, cette division des péchés en trois catégories, chez des moralistes russes « classiques », de leur temps les plus en vue, P. Solarsky, par exemple (3). M. Olesnitzky et plusieurs autres donnent une division des péchés qui ressemble, sous d'autres mots, à celle de Tikhon; au fond, on est d'accord.

Notre auteur ne nous cache pas les faiblesses humaines de l'héros de son livre, ainsi que certaines ombres dans ses œuvres. Entre autres, M.lle Gorodetzky signale dans un écrit de S. Tikhon « quelques lignes que l'on ne voudrait pas y rencontrer: le prêtre a l'obli-

(1) V. notre article sur S. Tikhon dans *Orientalia Christiana Periodica;* 1950, I-II, p. 90.

(2) Пути Русскаго Богословія, Paris, 1937, pp. 123 ss.

(3) Записки по нравственному православному богословію. St. Pétersbourg, 1860, vol. I, p. 246.

gation de violer le secret dans un cas... » (p. 126). Il s'agit d'une loi de Pierre le Grand, contenue dans la constitution de l'Église russe donnée par lui, loi qui oblige tout prêtre à dénoncer à la police ce qu'il a entendu en confession, si le péché consiste en des machinations contre l'Etat ou de faux miracles et si le pénitent se trouve dans de mauvaises dispositions. Notre auteur émet d'ailleurs la supposition que ces « quelques lignes » ont été intercalées dans le manuscrit de Tikhon par la censure officielle. C'est fort possible, car la censure religieuse de l'Empire ne se gênait pas pour faire dire aux auteurs ce qu'ils ne voulaient point dire. Nous en savons quelque chose pour ce qui regarde les œuvres de S. Dimitri de Rostov, auquel la censure césaropapiste ne pardonnait pas ses tendances catholicisantes. Ces retouches, ruineuses pour la vérité, sont pour ainsi dire palpables dans les livres d'un autre moraliste, Platon Fivéjsky, ainsi que dans beaucoup de traductions russes d'auteurs catholiques occidentaux. Parfois, même les écrits de certains Pères de l'Église furent « corrigés » sur des points essentiels. N'attribuons donc pas à S. Tikhon les manques de scrupules des autorités séparatistes.

A la pag. 131 nous trouvons ce passage: « Le fondement de tout ce que Tikhon disait sur la pratique de la morale et les obligations pastorales, était le dogme orthodoxe ». C'est vrai. Tikhon s'en tenait quasi uniquement aux définitions dogmatiques d'avant la rupture religieuse du XIe siècle, il ne se nourrissait pas de négations antiromaines des siècles subséquents. On peut donc dire que Tikhon appuyait son enseignement sur les dogmes communs aux orthodoxes non-unis et aux catholiques. Et c'est là la grande raison pour laquelle sa spiritualité et son enseignement moral sont si compréhensibles et si instructifs pour tous les chrétiens.

Mlle Gorodetzky fait preuve d'une grande perspicacité quand elle compare S. Tikhon hostorique et réel avec l'idéal de « starets » proposé par Dostoevsky. Nous lisons à la fin du chapitre huitième: « Tikhon n'a jamais rien dit qui aurait pu justifier les théories si chères aux slavophiles et, dans une mesure considérable, à Dostoevsky... Il n'encourageait pas plus l'orgueil national que l'orgueil personnel ... Il protestait contre les maux sociaux, mais il ne s'engageait pas dans la politique... Pour lui, vivre était mourir avec le Christ » (p. 188). Dostoevsky n'a pas réussi à nous donner une vraie figure de saint, malgré son désir de reproduire S. Tikhon. Contre son idéal de starets les moines du couvent d'Optina et ceux du Mont Athos ont protesté énergiquement. L'échec de Dostoevsky était inévitable. La différence entre le grand écrivain et le saint évêque-ascète est trop profonde. Tandis que le génial romancier déterminait sa conception de l'Orthodoxie en grande partie par des considérations « de ce monde » et sous l'influence de sa haine, nullement évangélique, à l'égard des catholiques, S. Tikhon est toujours resté sur les hauteurs de l'Evangile et de la charité universelle du Christ; meilleur patriote que Dostoevsky, il n'a jamais trainé le christianisme dans les eaux troubles et malpropres des passions ethniques.

Le livre de M.[lle] Nadejda Gorodetzky peut être recommandé à tous ceux qui s'intéressent sérieusement aux questions « œcuméniques ». Il projette beaucoup plus de lumière sur les possibilités et les moyens de rapprochement entre différentes confessions chrétiennes que la plupart des ouvrages « à la mode » des théologiens modernisants, russes ou autres, qui oublient par trop facilement les saines traditions religieuses orientales et russes.

S. TYSZKIEWICZ S. J.

Historica

Raymond J. LOENERTZ O. P., *Correspondance de Manuel Calecas*, in *Studi e Testi*, 152, Città del Vaticano 1950, XII, 350 pages.

Während die theologischen Schriften des byzantinischen Konvertiten Manuel Kalekas O. P. († 1410) schon längst wenigstens zum Teil bekannt waren (Migne PG 152, 13-661), hat der heutige Kardinal Johann Mercati in den *Studi e Testi*, 56 (1931) zum erstenmal auf andere noch unveröffentlichte Abhandlungen und Briefe des genannten Theologen hingewiesen und auch selber ebenda einige kleinere Schriften desselben herausgegeben. Auf den Rat Seiner Eminenz hat der um die Byzantinistik hochverdiente Dominikaner Raymund J. Loenertz die nicht leichte Mühe auf sich genommen, die in den Autographen noch vorhandenen Briefe des Manuel Kalekas und zwei auf seine Heimkehr zur katholischen Kirche sich beziehenden Schriften zu veröffentlichen. Diese Ausgabe ist ihm sehr gut gelungen. Er gab dem Leser zuerst Rechenschaft über seine Handschriften und über die Methode seiner Ausgabe (auch noch im zweiten Anhang), zeichnete ein Lebensbild seines Ordensbruders mit eindringenden Untersuchungen über Fragen der Chronologie und die Briefempfänger und mit ausführlicher Inhaltsangabe sämtlicher Briefe und der im ersten Anhang herausgegebenen Schriften. Sorgfältig und sauber ist seine Arbeitsweise. Es bereitete mir einen Genuss, ihm Schritt auf Schritt zu folgen. Auch die öfters nicht leicht zu findenden Zitate, die Kalekas antiken Klassikern entnahm, hat P. Loenertz gewissenhaft vermerkt. Ebenso tat er es mit den Zitaten aus der Hl. Schrift; jedoch hätte er hier noch mehrere deutliche Anspielungen, manchmal wörtliche (z. B. 295, 16 = Act. 9, 15), hinzufügen können, z. B. 258, 36 (cf. Matth. 20, 16); 296, 37 (cf. Matth. 4, 12); 304, 10 (cf. Matth. 15, 26); 315, 241 (cf. Rom. 5, 12); 319, 9-10 (cf. Matth. 6, 13; Marc. 14, 38; Luc. 11, 4). Doch sind das sehr nebensächliche Bemerkungen, die nicht im geringsten den Wert dieses Buches herabsetzen. Ein gutes Verzeichnis der Eigennamen am Schluss erhöht die Brauchbarkeit dieses Buches, das hoffentlich sehr bald durch die Ausgabe des Lehrers und Freundes des Kalekas, nämlich des Demetrios Kydones, vervollständigt oder ergänzt werden wird. Inzwischen hat

Augustin Pertusi einen schönen Aufsatz über Manuel Kalekas als griechischen Übersetzer lateinischer Texte veröffentlicht, die den katholischen Standpunkt verteidigen, und am Schluss seine Übersetzung des Boetius, *De Trinitate* dargeboten. Vgl. *Gli studi latini di Manuele Caleca e la traduzione del De trinitate di Boezio*, in *Miscellanea Giovanni Galbati*, III (*Fontes Ambrosiani*, XXVII), Milano 1951, 283-312.

GEORG HOFMANN S. I.

G. DE REYNOLD, *Le monde russe*, La formation de l'Europe, Plon (Paris 1950), S. 412.

Das interessante hier vorliegende Buch des Grafen de Reynold will die Geschichte und damit den Aufstieg Russlands von aussen und zwar von Europa aus schildern. Es ist in vier grosse Teile gegliedert. Der erste behandelt die « bases naturelles et origines humaines », der zweite « l'histoire » — er schildert zuerst das Reich von Kiew, « la première Russie », dann das Moskauer Reich — « la deuxième Russie », dann « das Russland, das um St. Petersburg schwingt ». Man sieht, dass für die Ukraine kein Platz ist. Es folgt der dritte der grossen Teile: « la Russsie et son église » und dann der vierte: « la révolution ».

Es ist ganz unmöglich, in einer kurzen Besprechung auch nur annäherungsweise zu all den vielen oft bestechenden, manchmal auch nur blendenden Gedanken und Durchsichten des geistreichen und sprachgewandten Verfassers Stellung zu nehmen. Wenn man sich ihm nicht von Anfang an fast willenlos überlässt, ist es sehr mühsam sein Buch zu lesen. Man möchte dann fast auf jeder Seite da und dort vom objektiven historischen Standpunkt aus — wofür man natürlich den eigenen hält — Vorbehalte machen. Das kommt daher, dass das Buch, wie auch sein Titel anzudeuten scheint, eher eine These ist, als eine geruhige historische Darstellung. Die historischen Tatsachen dienen als Material für einen Beweis.

Und die These des Verfassers, die er mit Schwung darlegt, ist die, dass « Russland » vom Moskauer Reich an bis heute eine asiatische Macht sei und kein Glied der europäischen Gemeinschaft. Für ihn ist nach Johann III. und Iwan IV., dem Schrecklichen, Peter der Grosse « un barbare qui eut la volonté de se civiliser, un Asiatique qui eut la volonté de se transformer en Européen ». Mit diesem Kaiser fängt eigentlich das Unglück für Europa und für Russland an. Für Reynold sind Lenin und Stalin logische Folgeerscheinungen und keine bedauerlichen Abweichungen vom Wege Peters. Und so einfach ist die Verflechtung der Ereignisse doch nicht zu entwirren! Für « Europa » bleibt nach der Ansicht des Verfassers nichts anderes übrig als sich entschlossen gegen dieses « Russland » zur Wehr zu setzen.

Das Buch ist also im tiefsten Wesen keine Geschichtsdarstellung, sondern eine Kampfschrift. Es ist oft sehr anregend zu lesen; es bringt nicht selten neuartige und auch fruchtbare Durchblicke; aber objektiv ist es nicht. Der Rezensent hält auch seine Grundthese nicht für richtig.

A. M. AMMANN S. J.

G. STADTMÜLLER, *Geschichte Südosteuropas*. Mit 23 Karten und mit einem Anhang. München, Verlag von R. Oldenbourg, 1950, S. 527.

Dieses stattliche Buch ist ein origineller und grossangelegter Versuch, die Geschichte des gesamten Vielvölkerraumes, der sich von den Ostalpen bis zum Schwarzen Meer und von dem östlichen Mittelmeer bis zu den Sudeten erstreckt, in einer zusammenfassenden Darstellung zu behandeln. All die Länder und Völker, die innerhalb dieses südöstlich von Deutschland liegenden Raumes sich befinden, wurden nach dem 1. Weltkriege von den Deutschen entweder « Donauraum » oder « Südosteuropa » genannt. St. entschied sich, ausgehend von der arbeitstechnischen Notwendigkeit, für den letzteren Ausdruck. In Anbetracht der übergrossen Stoffülle, die auf einem verhältnismässig engen Raum zusammenzudrängen war, verzichtete er darauf, den gesamten Geschichtsablauf Südosteuropas darzustellen. Statt dessen bemühte er sich, « die grossen Bewegungen, Erscheinungen und "Epochen" der Geschichte Südosteuropas in einzelnen abgerundeten Kapiteln zu beschreiben..., die wesentlichen Erscheinungen mit bildhafter Anschaulichkeit zu schildern » (S. 10). Geschickt gibt er in der Einleitung zuerst eine kurze geographische Beschreibung dieses Vielvölkerraumes, denn gerade da wurde das Schicksal der Bewohner meistens durch die Landschaft bedingt und bestimmt.

« Das Fehlen eines geographischen Schwerpunktes, sagt treffend St., hat zu allen Zeiten auch die staatliche Zusammenfassung dieses Raumes vereitelt. Die einzelnen Teilräume lebten ihre eigene Geschichte. Auch die Grossreiche der Oströmer, Osmanen und Habsburger vermochten es nie, den gesamten Raum in ihrem Rahmen zu vereinigen. Freilich hoben sich unter den Teilräumen stets zwei heraus, denen zu allen Zeiten eine überragende Bedeutung zukam: 1 der Raum um die Ägäis, der Mutterboden des griechischen Volkstums und Ausgangspunkt für die Grossreichsbildungen der Oströmer und Osmanen und zugleich der Schwerpunkt des venezianischen Überseereiches (Oltramare), 2. das pannonische (ungarländische) Becken an der mittleren Donau, der Raum des ungarländischen Staates und das Kerngebiet des habsburgischen Vielvölkerreiches. Die grossen Staatsbildungen von bleibender Bedeutung, die in diesen beiden Teilräumen ihre Wurzeln haben, sind daher auch die natürlichen Schwerpunkte der Geschichte Südosteuropas » (S. 9).

Wir zitieren diese aus dem Vorwort genommenen Worte des Autors einerseits um die Weite, Wichtigkeit und Schwierigkeit des behan-

delten Stoffes zu zeigen, andererseits aber auch um auf die Mangelhaftigkeit des Titels des Buches aufmerksam zu machen. St. spricht nur von « Südosteuropa », schliesst aber ausdrücklich in diesem Begriffe auch den pannonischen, ja sogar den böhmisch–mährischen und den deutschösterreichischen Raum ein. Ist das richtig? Geographisch, historisch, kulturell, wie auch begrifflich gesehen bezeichnet der Ausdruck « Südosteuropa » nur den süd-östlichen Teil des europäischen Kontinentes, d. h. die Balkanhalbinsel im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Pannonien und die sudetischen und alpenländischen Landschaften bleiben « Zentraleuropa », trotzdem sie süd-östlich von den Grenzen Deutschlands liegen. Kein subjektiver Wille und keine « arbeitstechnische Notwendigkeit » kann diese Tatsache ändern.

Damit ist aber nicht gesagt, dass man die Gebiete Zentraleuropas und die südöstlichen europäischen Länder und Völker nicht zu einem gleichzeitigen und gemeinsamen Forschungsobjekt machen darf. Im Gegenteil! Gerade darin liegt die Originalität und das Verdienst Stadtmüllers, dass er dies versucht und zum Nutzen der Geschichtsforschung sowohl Zentral- wie Südosteuropas meisterhaft ausgeführt hat. Um sich davon zu überzeugen, würde es genügen, das Inhaltsverzeichnis und die beigelegten Karten anzuschauen. In 24 verhältnismässig kurzen Kapiteln und auf 380 Seiten wird die wechselvolle und meist stürmische Geschichte der Völker « Südosteuropas » seit den illyrisch–römischen Kämpfen im 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum Endsieg der Nationalitäten und der darauffolgenden Verdrängung der Türkei aus Europa und der Zerschlagung der österr.- ung. Monarchie am Anfang des XX. Jahrhunderts eindrucksvoll geschildert. Man ist bald im Osten und auf dem Balkan, bald im Westen und in Zentraleuropa. Man folgt mit Spannung, wie zwei immer wiederkehrende und einander entgegengesetzte Bewegungen, nämlich der Drang des Westens gegen Osten und der Drang des Ostens gegen Westen, an der bewegten und unbeständigen östlich-westlichen kulturellen Grenzlinie in Zentraleuropa, sich gegenseitig entweder bekämpfen oder friedlich durchdringen. St. ist nicht nur ein guter Historiker, sondern auch ein vortrefflicher Erzähler; oft sagt er viel mit wenig Worten. Man wird nicht mit Namen, Zahlen und Ereignissen überhäuft. Das Schwergewicht der Darstellung liegt vielmehr, wie St. selbst behauptet, « in der Schilderung und Charakteristik » (S. 10). Es wird hauptsächlich die Volkstums- und Kulturgeschichte gezeichnet; die politische Staatengeschichte dient weithin als Rahmen.

Über Einzelheiten in diesem sonst hervorragenden Buche wird es ohne Zweifel Meinungsverschiedenheiten geben (NB. zu S. 307: Križanić war kein Jesuit !), und bei der synthetischen Bearbeitung eines so gewaltigen Stoffes, wo der Autor auch an die Vorarbeiten anderer angewiesen war, sind sie zu erwarten. Das gilt auch für die Karten (N. B. zur Karte 7, S. 115: verdienen wirklich die Narentaner und nur sie den Titel « Räuberstaat » ?). Nur schade, dass bei den jetzigen Verhältnissen der Meinungsaustausch nicht in erwünschtem Grade möglich ist. Ein Verdienst dieser gelungenen Synthese der

Geschichte Zentral- und Südosteuropas liegt auch darin, dass jetzt die Lücken der bisherigen Forschung zum Vorschein kommen und neue Anregungen geweckt werden. Der Anhang, neben einem Entwurf über « Die Entwicklung der geschichtlichen Südosteuropa-Forschung», bietet einige sehr nützliche Nachschlagehilfsmittel: Schrifttumsverzeichnis; Herrschertafeln (es wäre noch erwünscht die Liste der röm. Kaiser bis Konstantin, die sonst nicht so leicht zu finden ist); Zeittafel und Namen- und Sachverzeichnis.

Alle Ehre sowohl dem Autor wie dem Verlag!

S. Sakač S. J.

L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Röhrscheid, Bonn 1951, S. 112.

Dieses letzte Werk des hervorragenden baltischen Gelehrten — er starb über der Korrektur der Druckbogen — gibt einen bedeutsamen Beitrag zur Kenntnis der mittelalterlichen Geschichtsschreibung und der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

Nachdem der verdiente Verfasser « das entlehnte Sprachgut in Heinrichs Chronicon Livoniae », das vom Grammatik- und Rhetorikunterricht des Triviums seiner Jugend herstammt, schon in einer früheren Arbeit (1) vorgelegt hatte, bearbeitet er hier nicht nur in Heinrichs (geb. etwa 1187, gest. kurz nach 1259) vorbildlichem Geschichtswerk, sondern gleichsam in einem Gegenbeispiel auch in der Weltchronik des Bischofs Otto von Freising (geb. etwa 1114, gest. 1158) die liturgischen Einflüsse, die dort jeweils sich bemerkbar machen. Daraus ergibt sich als erste Frucht das Wissen darum, dass die Liturgie das ganze Denken der Männer jener Zeiten durchdrang; die zweite Frucht ist aber nicht weniger bedeutsam. Wir bekommen nämlich damit auch von einem ganz neuen Standpunkt aus einen Einblick in den Charakter und in das innere Leben der betr. Schriftsteller.

Es standen dem Professor am Herderinstitut in Riga und später dem im Krieg flüchtigen Gelehrten bei dieser seiner Arbeit keine vorsorglich ausgesuchten wissenschaftlichen Hilfsmittel zur Verfügung. Wie er mit anziehender Offenherzigkeit schreibt, waren ihm als protestantischen Historiker Missale und Brevier wenig vertraute Dinge. Umso mehr muss man darüber staunen, mit welcher Liebe und Verständnis er sich in den ihm fremden Stoff hineingearbeitet und welch ausgedehnte Studien er zur Erreichung seines Zweckes betrieben hat. Die überaus reiche Literatur, die in den Anmerkungen aufscheint, legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Arbusow musste sich auch das Schema, nach dem er seine Studien anstellen und nach welchem er de-

(1) Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters VIII (1950) S. 102-117; 133-141.

ren Ergebnisse vorlegen wollte, erst selber finden. Es ist ihm aber als Frucht seiner grossen Mühen auch hervorragend gelungen, seine selbstgestellte Aufgabe zu lösen und er hat auch dem « mit Missale und Brevier vertrauten » Historiker vieles bisher Unbekannte zu sagen.

Die « Liturgischen Beziehungen » bei Otto von Freising nehmen den ersten Teil des Werkes (S. 8-42) ein; « Heinrichs Chronik von Livland, und die Liturgie im Vergleich mit Otto und den andern Missionsgeschichten des bremischen Erzsprengels » behandelt der zweite Teil (S. 42-89). Es ist ganz unmöglich, auch nur im Auszug die reichen Ergebnisse dieser 89 Seiten vorzulegen, denen 13 klein gedruckte nicht weniger ergiebige Seiten Anmerkungen beigefügt sind. Obwohl beide Darstellungen gleichmässig beginnen mit dem kargen, beziehungsweise reichen Einfluss der Liturgie auf das Werk der beiden Schriftsteller, um dann zur Verwertung persönlicher bzw. fremder Erinnerungen liturgischen Charakters überzugehen, so geht die Darstellung von da an, eben wegen der verschiedengearteten Charaktere der beiden Schriftsteller auseinander. Während Arbusow bei Otto lange dessen « Verhalten gegenüber Staatsakten mit kirchlicher Liturgie, besonders Herrschereinholungen und Krönungen » schildert (S. 21-31), verweilt er bei Heinrich ebensolange (S. 64-74) bei der Darstellung « der historisch bedingten Intensität der Marien- und Märtyrerverehrung des Chronisten ». Besonders reizvoll ist der äusserst inhaltreiche « Vergleich der liturgischen Einflüsse bei Otto und bei Heinrich » (S. 86-89).

Da in der hier nur sehr kurz geschilderten Arbeit ungemein viele Studien, Hinweise, Anklänge an die verschiedensten Erscheinungen des öffentlichen und privaten Lebens und deren Beziehungen zu allen möglichen liturgischen Quellen des Mittelalters enthalten sind, ist sie offenbar auch nicht leichthin lesbar. Sie verdient aber das aufmerksame Studium sowohl der Historiker wie der Liturgiegeschichtler. Sie verdient es auch Nachahmer zu finden.

A. M. Ammann S. J.

Paul Goubert S. I., *Byzance avant l'Islam*, I, *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien, L'empereur Maurice*, Paris 1951, 332 p., (avec plusieurs images et cartes géographiques) A. et J. Picard et Cie.

Das hier zur Besprechung mir vorliegende Buch ist der erste Band eines umfassenden Werkes über Byzanz unmittelbar vor dem Eintritt des Islams in die Geschichte, genauer vor 622. Der erste Band umfasst, wie schon aus dem Titel hervorgeht, die Vorgeschichte des Kaisers Mauritius und die Profangeschichte des Kaiserreiches Byzanz in ihren Beziehungen zum übrigen Orient (565-602). Der zweite Band wird sich mit dem Thema *Byzanz und das Abendland* beschäftigen. Der dritte und letzte Band wird die *innere*, die kulturelle und religiöse Geschichte des byzantinischen Staates für die Zeit 565-602

darlegen. Der Plan ist klar, umfassend, gründlich. Das ganze Werk wird wohl bald ganz gedruckt vorliegen; und ich hege keinen Zweifel, dass es von den Gelehrten gut aufgenommen werden wird. Denn die vom Verfasser schon im ersten Band eingehaltene Methode entspricht vollkommen den Anforderungen, die an ein solches Werk zu stellen sind. Schon die Beherrschung der vielen einschlägigen Quellen und des reichen Schrifttums wird nicht bloss erkennbar aus den Verzeichnissen, sondern auch aus den vielen Fussnoten und den elf Aufsätzen, die im Anhang sich finden. Das Urteil ist immer massvoll, auch in den nicht wenigen Streitfragen. Die Kirchengeschichte kommt auch in diesem Band, der vor allem der Profangeschichte gewidmet ist, manchmal zu ihrem Recht, besonders bei den Ausführungen über Armenien und Georgien. Die Topographie und die Chronologie sind genau berücksichtigt. Der Verfasser verdankt sicher, wie er überdies selber bemerkt, auch andern Forschern nicht weniges; aber auch er hat die Arbeiten anderer Gelehrten ergänzt, manchmal verbessert und weitergeführt. Eine Eigenart wird dem Werk, wie ich vermute, nicht wenige Leser auch in den Kreisen jener, die gelehrten Werken fern stehen, gewinnen: die lebendig geschriebene und durch Bilder veranschaulichte Darstellung, die wie ein Kunstwerk nicht ahnen lässt (wenigstens bei jenen, die nicht Fachleute sind), wie viel Mühe und Fleiss und Zeit die Herstellung eines solchen Buches dem Verfasser kostete.

GEORG HOFMANN S. I.

P. JOHANSEN, *Nordische Mission, Revals Gründung und die Schwedensiedlung in Estland.* Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Teil 74, Stockholm 1951, S. 404.

Das bedeutsame Buch des Hamburger Professors Paul Johansen, welcher der Wissenschaft schon so viele Beiträge zur baltischen und hier zur estnischen Geschichte geschenkt hat, zerfällt in 2 grosse Teile. Der erste « Allgemeine » Teil beschäftigt sich mit der Gründung Revals und der « nordischen » Mission dortselbst im Gegensatz zur « deutschen » Mission in Livland. Der zweite « Spezielle Teil » behandelt « schwedische Dörfer, Bauern, Bürger und Fischer an den Küsten Estlands »; er gibt ein « Ortsverzeichnis nebst urkundlichen Belegen bis etwa 1600 ».

In einer Zeitschrift, wie dies die Orientalia Christiana Periodica sind, wird den Leser mehr der erste Teil interessieren als der für den Ortsforscher nicht weniger lehrreiche zweite Teil.

Unter Benützung der Siedlungsgeschichte, Archäologie, Ortsnamenkunde und der Folkloristik — einem wie man sieht, überaus weitgespannten Untersuchungsgebiet — kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass schon in frühgeschichtlicher Zeit auf dem Boden des heutigen Reval oder Tallin eine Handelssiedlung bestanden habe. Das im Text zusammengetragene und in den eingeschobenen Verweisnoten nachgewiesene und manchmal auch erweiterte Beweisma

terial verlangt auch von einem kritischen Leser ein solches Mass von Kenntnissen und Vorwissen, dass er wohl meist die Beurteilung dieser Abschnitte den engeren Fachgenossen des gelehrten Verfassers überlässt. Mir möchte scheinen, — soviel ich sehen kann —, dass die Karte auf S. 56 über « die Verbreitung der frühgeschichtlichen Namen Revals im Norden und Osten » insofern missweisend ist, als sie in Nordafrika einen Ort Kaleweny ansetzt. Soviel ich weiss, handelt es sich aber nur darum, dass Idrisi, der arabische Geograph am sizilischen Hof der Normannenfürsten, den Namen « Kolywan » kennt. Sehr ansprechend ist die Schilderung des nordgermanischen Einflusses im Ostbaltikum (S. 68-69 ff.). Ich glaube aber, dass die Ostslawen diese Gegenden doch mehr als « russkaja zemlja » ansahen, als der Verfasser dies wahr haben möchte. Es scheint mir auch voreilig zu sein zu sagen, weil König Sven Estridsen von Dänemark in Kurland eine katholische Kirche gebaut habe, dürfte es auch in Reval nordische Christen gegeben haben. Die S. 88-89 ausgenützte Quelle, welche « Findia » und « Hestia » als im Jahre 1120 zum Stift Sigtuna, dem Vorgänger des Erzbistums Uppsala gehörig bezeichnet, beweist nicht viel mehr als einen theoretischen Anspruch dieses Bistums. Auch in Finnland haben erst König Erik und Bischof Heinrich das Evangelium mit Erfolg gepredigt.

Es besteht aber meines Erachtens gar kein Zweifel, dass das Erzbistum Lund, also Dänemark kurz nach der Mitte des XII. Jahrhunderts, sich zum wenigsten mit dem ernstlichen Gedanken einer Missionierung Estlands getragen haben. Wozu wäre denn sonst Fulco zum episcopus Estonum geweiht worden! So ganz neu ist das nicht. Ich habe das aufgrund derselben Quellen schon in meinen: Kirchenpolitischen Wandlungen im Ostbaltikum, Rom 1936 geschildert. Dass solch eine Entwicklung den Schweden in Uppsala nicht sehr genehm war, ist begreiflich. Der Verfasser schliesst aber - wie mir scheint, mit Recht — aus der Tatsache der Ernennung Fulcos auf das Vorhandensein wenigstens einer kleinen Christengemeinde in Reval, die er um das spätere Olai-Kirchspiel schliessen möchte.

Für den Kirchenhistoriker des Ostbaltikums scheint es mir vor allem bedeutsam, dass dieses verdienstvolle Buch die Umwelt aufgezeigt hat, auf deren Hintergrund die päpstlichen frühen Bullen erst Farbe und Leben erhalten.

Das bisher Gesagte betrifft nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Werk Johansens. Es ist hier nicht der Platz, mehr darüber zu sagen. Die schwedische Akademie der Wissenschaften hat sehr gut daran getan, dasselbe in die Reihe ihrer Abhandlungen aufzunehmen.

A. M. Ammann S. J.

Petrus Schindler, *Petrus*, (Vicenza 1951) S. 626; 102 Fotografien ausser dem Text.

In dem hier zur Besprechung vorliegenden, zu einem Band zusammengezogenen italienischen Werke sind die zwei Bände der dänischen

Originalausgabe gut übersetzt zusammengefasst. Der in seiner Heimat wohl bekannte dänische Schriftsteller, Dr. Petrus Schindler, behandelt darin das Leben und das Werk des Apostels Petrus aufgrund aller schriftlichen Quellen und hier nicht nur der christlichen kanonischen und apokryphen, sondern auch der heidnischen Nachrichten wie auch aufgrund der vor allem in Rom erhaltenen monumentalen Zeugnisse jeder Art. Er führt die schriftlichen Zeugnisse alle einzeln an; die archäologischen Beweisstücke sind ausführlich fotografisch wiedergegeben. Das Buch ist, wie das Vorwort sagt, geschrieben «für Gelehrte und Gebildete »; es füllt eine grosse Lücke aus, da es wohl viele Lebensdarstellungen des hl. Paulus, kaum aber solche des hl. Petrus gibt. Das Buch, dessen Anliegen ein sehr weitgreifendes ist, ist auch durch den Ausgrabungsbericht über die Arbeiten am Petrusgrab unter der Basilika im Vatikan nicht überholt; es bedarf in einer allenfalsigen zweiten Auflage nur staunenswert weniger Berichtigungen.

Der Verfasser folgt seinem Heiligen von dessen Jugend, deren Umwelt wir ja wenigstens kennen, an bis zu seinem Tod und über den Tod hinaus in sein persönliches Nachleben — kaum aber in das spätere Leben der Kirche — hinein in sechs grossen Teilen: Petrus in den Evangelien; Petrus in den Akten der Apostel und in den Briefen; die Briefe und die Reden Petri; die schriftliche Überlieferung, die von Petrus handelt; Zeugnisse über Petrus in der christlichen Kunst und Archäologie und zuletzt ein Abschnitt: Cathedra Petri. Jeder Abschnitt hat wieder mehrere Kapitel: fünf der erste, nur zwei der dritte, die andern jeweils drei.

Die Sprache des Werkes ist schlicht, von Herzen kommend und zu Herzen gehend. Man merkt aber auch hinter der einfachen Sprache den Mann, der seinen Stoff sicher beherrscht. Die jedem Kapitel beigegebenen Anmerkungen, die sich manchmal zu nicht gar kleinen Abhandlungen (z. B. bei der Behandlung von Matth. 16, 18) auswachsen, geben auch dem Fachgenossen die Sicherheit, nicht reinen Vermutungen des Verfassers ausgeliefert zu sein.

Uns interessieren hier vor allem die archäologischen Zeugnisse, die von Petrus sprechen. Schindler behandelt zuerst die Entdeckungen, die Styger unter der Sebastianbasilika an der Via Appia gemacht hat. Er lehnt für die sog. Memoria apostolorum und die darin befindliche Triclia die Auffassung ab, dass es sich dabei um ein « Haus des hl. Petrus » gehandelt habe oder um sein (und des heil. Paulus) wenigstens zeitweises Grab, wie Styger selbst gemeint hatte. Sein Vorschlag in der Triclia den Ort einer Art religiösen Volksfestes zu Ehren der beiden Heiligen zu sehen, bei dem sie während der Zeit, da unter Valerian ihre Grabstätten unzugänglich waren, gefeiert wurden, wird durch das Ergebnis der Ausgrabungen am Petersgrab sehr wahrscheinlich gemacht. Der liber pontificalis ist eben keine recht sichere historische Quelle. Man versteht unter dieser Voraussetzung auch gut, warum in den Graffiti im Vatikan, wo Petrus wirklich begraben war, sein Name nicht eigens genannt ist, während er an der Via Appia,

wo er eben nicht lag, genannt werden musste, wenn die braven einfachen Christen gerade zu seiner (und des hl. Paulus) Ehre ein Gedächtnismahl hielten.

Auf den Bildern, die in Schindlers Buch den Grundriss der beiden Petersbasiliken bieten, ist der Plan des circus Neronis in Zukunft zu streichen, da bekanntlich ausser einer in Mosaik ausgeführten testamentarischen Verfügung, dass der betr. Tote « iuxta circum Neronis » begraben sein wollte, bisher kein archäologisches Zeugnis für dessen Existenz unter oder gleich neben der Petersbasilika gefunden wurde. Der Verfasser lehnt für das eigentliche Petrusgrab, schon vor dem Ausgrabungsbericht, die Silvesterlegende ab, der noch Wilpert fast blind vertraut hatte; er sah, wie aus einer unter « Pianta 8 » gedruckten Skizze hervorgeht, in genialer Weise weithin die jetzt erforschte Wirklichkeit voraus. Seine Überlegungen, die er über die beiden Feste der « cathedra Petri » macht, wo er von deren Schrein in der Apsis der heutigen Petersbasilika spricht, werden schon angedeutet in einem Absatz, den Prof. Kollwitz (heute Freiburg im Breisgau) in einem nur schwer zugänglichen Artikel in der Zeitschrift: Theologie und Glaube geschrieben hat (1). Dort bringt Kollwitz die beiden Feste des « Lehrstuhls Petri » in Verbindung mit dem Thron Christi auf den sog. « Hetimasie » -Bildern, – etwa in Sta Maria Maggiore in Rom. Das Fest der cathedra Petri wird damit zu einem symbolischen Fest des Primates Petri.

Obgleich die eine oder andere Formulierung der Gedanken des Verfassers den Lesern eines stets katholisch gebliebenen Landes manchmal vielleicht fremdartig vorkommen mag, kann man dem schönen Buche nur weite Verbreitung wünschen.

A. M. AMMANN S. J.

Archaeologica

Cahiers Archéologiques, fin de l'Antiquité et Moyen-Age, V, publiés par André GRABAR. Editions d'Art et d'Histoire, VAN OEST, Paris 1951. 188 pp.

Ce fascicule d'une exceptionnelle densité apporte à l'archéologie orientale de précieuses contributions. Il s'ouvre par quelques pages d'André GRABAR sur *Images bibliques d'Apamée et Fresques de la Synagogue de Doura*, pp. 1-14. Les monnaies de bronze d'Apamée du début du III[e] siècle représentent l'Arche de Noé de la même manière que les fresques des Catacombes romaines. L'auteur y voit « l'exemple

(1) J. KOLLWITZ, *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit*, in *Theologie und Glaube* (Paderborn 1947-48, H. 2, S. 106 f.).

le plus ancien d'une image juive à sujet biblique », et une preuve de « l'extension prise par l'art religieux juif, sous l'Empire, et son rôle dans la formation de l'art paléochrétien », p. 14. Notons qu'Apamée de Phrygie avait reçu le surnom de Kibotos, dû à la célébrité des restes de l'arche, qu'elle croyait posséder.

Sans pouvoir nous attarder sur les intéressants travaux concernant *The Portrait of Plotinus* par H. P. L'ORANGE, pp. 15-30, et sur le *Premier baptistère d'Arles et l'Abbaye Saint Césaire*, par F. BENOIT, pp. 31-59, nous nous permettons de signaler les pertinentes *Remarques sur la basilique de l'Ilissos*, par Manolis CHATZIDAKIS, pp. 61-74.

Cette basilique paléochrétienne des environs d'Athènes, construite sur un îlot, formé par l'Ilissos, avait été étudiée en 1916-1919 par G. SOTIRIOU, qui l'avait rapprochée des basiliques de Saint Ménas, près d'Alexandrie, et de Saint Démétrios à Thessalonique.

M. CHATZIDAKIS croit pouvoir donner à son bref mais lumineux exposé la conclusion suivante:

« La basilique de l'Ilissos indique par les deux paires d'appuis renforcés que le Sanctuaire était couvert d'un toit spécial surhaussé, appuyé probablement sur un tambour carré. Nous pensons que ce toit ne pouvait être que très léger, un toit de bois ou une coupole de bois, dont les exemples n'étaient pas rares à Byzance. Ainsi ce monument athénien du Ve siècle perd une partie de son originalité ».

Pourtant dans cette combinaison de la salle longitudinale avec une travée « transversale » l'auteur veut continuer à voir comme « un antécédent de la basilique à coupole », p. 74.

L'article extrêmement fouillé et quasi exhaustif de J. LASSUS et G. TCHALENKO sur les *Ambons syriens*, pp. 75-122, illustré par de splendides photographies, aboutit à cette conclusion dont l'importance n'échappera à aucun archéologue: « C'est l'exèdre,... qui est choisie dans l'iconographie chrétienne comme cadre de la Pentecôte », p. 91, ainsi qu' A. GRABAR l'avait déjà noté dans *Les Cahiers Archéologiques* » I, 1945, p. 129:

« L'exèdre, qui est le Cénacle où les apôtres reçoivent l'Esprit en présence du Kosmos, est aussi le lieu d'où ils accomplissent leur mission, d'où ils répandent l'évangile parmi les peuples. C'est bien un ambon; c'est bien le bêma de la liturgie nestorienne et de l'ensemble des liturgies syriaques », p. 93.

André ALFÖLDI dans ses *Etudes sur le trésor de Nagyszentmiklós* I, pp. 123-149, ajoute d'importantes remarques au travail de N. MAVRODINOV *Le trésor protobulgare de Nagyszentmiklós*, Archaeologia Hungarica, vol. XXIX 1943, p. 225 et suiv.

L'éminent archéologue s'attaque surtout au problème des coupes thériomorphes. Il les rapproche des « cruches du Turkestan, elles aussi,... d'origine persane ». (p. 148). Et il conclut avec beaucoup de sagacité: « l'art décoratif des Bulgares turcs, -- tout comme celui pratiqué par la classe dirigeante des Hongrois qui leur était apparentée, — a été influencé d'une façon durable par l'art persan ».

Jean HUBERT décrit avec précision *L'Avant-Nef carolingienne de Saint Germain d'Auxerre*, pp. 151-162.

Les byzantinistes liront avec intérêt l'exposé bref et complet de Nezih FIRETLI sur la *Découverte de trois églises byzantines à Istanbul*, pp. 163-178. Le lieu des fouilles, sur l'emplacement de l'ancien hôtel privé de la princesse Zeyneb (Zeyneb Hanim Konaği) se situait à l'époque byzantine dans la IX[e] région, à l'Ouest du Forum Tauri, non loin du Myrélaion et de l'arc de Théodose II. La bibliographie et les planches qui accompagnent ce substantiel résumé rendront le plus grand service.

C. A. MANGO apporte de nouvelles clartés *autour du grand Palais de Constantinople*, pp. 179-186. Notons une originale hypothèse sur le Chrysotriclinos « commencé par Marcien » et reconstruit par Justin II.

PAUL GOUBERT S. J.

Islamica

Josef HENNIGER, SVD. *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck-Beckenried 1951, 135 S.

In the present volume the author has grouped together a series of articles which first appeared in the " Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft " during the years 1945-50. As he informs us, his object is above all to bring into clear relief the undoubted traces of Christian doctrine to be found in the preaching of Mohammed. As a consequence he expressly leaves aside all problems of religious psychology or those of a merely literary nature. Even the multiple historical problems which concern the origin of the Koran and the milieu in which it was composed are treated only in the measure necessary to ensure understanding of the doctrinal content of Mohammed's teaching.

The author gives ample proof of a very careful study of the Koran and has made judicious use of the more important European works which touch on the problem. Although he makes no pretence of an original contribution to the question, his clear exposition and calm discussion of the various difficulties encountered (1) will render great service to those who desire to appreciate more justly than in the past the religious value of the Koran.

The matter is divided into different sections dealing with the doctrine of the Holy Spirit, the life of Jesus and his place in Mohammed's thought, the place of Mary in the Koran, a brief ' aperçu ' of Mohammed's polemic against the Christians and finally two rather long sections on the good and evil spirits and on Koranic eschatology.

(1) The manner in which he tempers the scholastic rigour of di Matteo's conclusions is a case in point (cf. p. 50 note 30; p. 52 note 43).

The small compass of the volume allows the author little occasion to discuss any of the problems fully. He is obliged to refer the reader to other works such as those of Tor Andrae and Rudolph upon whom he depends. This is particularly true of the first section on the Holy Spirit and of the general treatment of the Trinity where a more detailed discussion would have been in place.

If the book does not altogether escape the danger of mechanical juxtaposition of doctrines taken out of their context, it is due in great part to the fact that the author has not consented to give us a description of Mohammed's personal religion. Mohammed's attitude towards God and his fellow-men bears evident traces of Christian influence. The particular nature of his monotheism, the famous epithet rahmân, the sentiment of God's Presence which pervades the Koran with the continual insistence upon his interest in, and his mercy towards, his creatures cannot be set down as simple echoes of the Old Testament. Had the study of such questions formed the background of the work, the whole would have gained in unity and the author might have had occasion to reconsider certain assertions (in particular those of pp. 55-6) which can hardly be accepted without restriction in their present form.

J. FINNEGAN S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

La divine Liturgie de saint Jean Chrysostome, Chevetogne, 64 pag.

Il est heureux que cette excellente traduction de la Liturgie byzantine soit arrivée à son vingt-cinquième mille. Ses mérites: traduction exactement nuancée, notes abondantes et concises, introduction initiant aux petites et aux grandes questions liturgiques. Le texte de base est celui de l'Euchologe grec de Rome, tenant compte de celui du Služebnik de Rome 1942. Notons au début de l'anaphore la reprise de la recension originale, mais abandonnée depuis des siècles et qu' aucun livre officiel n'a restituée, de la formule: Miséricorde, paix, sacrifice de louange (p. 49). A remarquer aussi que les tropaires au Saint-Esprit avant l'épiclèse — vraie interpolation — sont mis en note (p. 51). Une suggestion: ne pourrait-on reprendre le texte ancien, avec rôles renversés, du dialogue après la Grande Entrée (p. 45, 46)?

A. RAES S. I.

A. GEDEONOFF, *Panslavismus — eine Weltgefahr?* Münster (Westf.), Libertas-Verlag, 1950; in-8°, S. 94.

Orientalia Suecana, Edenda curavit Erik GREN, Vol. I., Fasc. 1-2. Uppsala 1952, pag. 94.

Franc GRIVEC, *Pohvala sv. Cirilu in Metodiju*, Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis II: Philologia et litterae, Lubljana 1950, pag. 27-58.

— *O težkih mestih v Clozovem glagolitu*, ibid. pag. 61-65.

— *Frisingensia*, I-IV, Slavistična Revija 3 (1950) 107-124; V, ibidem 419-420

Joseph MATL, *Das Slaventum zwischen Westen und Osten*, Versuch einer Synthese. Klagenfurt, Ferd. Kleimayr, (s. d.).

— *Zwei literarische Porträts: Ivo Vojnović, Miško Kranjec*. Sonderdruck aus dem Wiener Slavistischen Jahrbuch, I (1950).

Linda SADNIK, *Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslaven*. Sonderdruck aus dem Wiener Slavistischen Jahrbuch, I (1950).

Pablo TIJAN, *La formacion de las naciones balcanicas de hoy*. Publicado en la revista *Arbor*, n. 23 (1947); 103-139. — *Origenes del ideal eslavò*. Ibid., n. 37 (1949); 95-112 — *Evolucion del ideal eslavo en los ultimos cien años*. Ibid., n. 38 (1949); 1-16. — *La historiografia rusa dirigida por los Soviets*. Ibid., n. 48 (1949); 1-11. — *El mito Masaryk*. Ibid., n. 62 (1951); 1-18.

Pedro VUKOTA, *Formas estatales en los Balcanes*. Madrid, Sociedad de Estudios Internacionales y Coloniales, 1951; in 8°; pp. 243.

Impr. pot.: Romae, 8 apr. 1952. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex.Vic.Urb.*- 9 apr. 1952- A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

The South Indian Apostolate of St. Thomas [1]

1. - The South Indian Claim.

The question whether the Apostle St. Thomas evangelized (modern) South India in particular has been one of controversy among scholars and students of history.

Most of the post-Nicene Fathers and writers who had occasion to speak of the apostolate of St. Thomas include « India » among the countries evangelized by him. But many of the earlier writers such as Origen, the Clementine Recognitions, Eusebius of Caesarea, Rufinus of Aquileia, Socrates are silent about " India " although they make mention of Parthia. Nevertheless, they do not positively exclude " India ". Parthia, moreover, in the early Christian centuries included a considerable portion of modern India. There are also writings, most probably pre-Nicene, such as the *Doctrine of the Apostles*, the *Acts of Judas Thomas*, that positively connect " India " with St. Thomas. " India ", therefore, may not be simply excluded from the countries evangelized by St. Thomas.

(1) On the occasion of the 19th centenary of the arrival of the Apostle in India, which is being celebrated this year in Malabar, we invited the Rev. Placid of St. Joseph, T.O.C.D., to write for us a brief account of the local traditions that commemorate St. Thomas' apostolic labours in that area. Fr. Placid very kindly accepted our invitation, for which we are very grateful. The traditional account, however, of St. Thomas' sojourn in India has been a fruitful source of complicated problems, and for fuller information about these we refer the reader to the works of Dahlmann, Medlycott, Richards, Väth and others; and to the more recent articles of P. DEVOS: *Le Miracle posthume de S. Thomas l'Apôtre* in *Anal. Boll.*, 66 (1948) pp. 231-275 and of M. MONNERET DE VILLARD: *La fiera di Batnae e la traslazione di S. Tomaso a Edessa* in *Rendiconti dell'Accad. nazion. dei Lincei*, cl. di scienze morali..., vol. VI (1951) pp. 77-104. (Editor's note).

The writings that associate " India " with St. Thomas do not specify the India of which they speak, much less do they make any distinction between North India and South India. Ethiopia, Arabia Felix, as well as some other countries, also once went by the name of India, and this raises the question whether South India in particular and modern India in general have any reason to be understood in connection with the India of St. Thomas.

It may not be necessary to labour the point that South India in particular (consequently also modern India in general) was known to the ancients. The most authoritative writings on geography and trade, such as *Pliny's Natural History* (C. 50-60 A. D.), *Periplus Maris Erithreae* (c. 60 A. D.), *Ptolemy's Geography* (c. 150 A. D.), knew South India with a minuteness of topography that would amaze the moderns. The pertinent passages in these works are too well known to be quoted in an article like the present one. By the discovery of the monsoon winds by Hypalus (c. 47 A. D.) the voyage to South India became a comparatively easy matter to the people of the West. The over-land trade route passing down to South India from the North and North-West was also well-known to the ancients. Numbers of Roman coins are occasionally being discovered in or near the ancient sea-ports of South India. In September 1946, e. g. some Indian (?) punchmarked silver coins with more than 80 Roman gold and silver coins were accidently discovered in *Eyyal*, a village a few miles from *Cranganore*. The Roman coins are those of Mark Antony (Republican c. 40 B. C.), of Caesar Augustus (31-29 B. C.; 28-27 B. C.; 19 B. C.), of Tiberius (26 A. D.; 14-37 A.D.), of Claudius (44-45 A.D.), of Nero (64 A. D.). This is a clear indication that the Malabar coast — the South Western coast of South India — had trade relations with the West in the early centuries of the Christian era. *Cranganore*, known as *Muziris* in ancient writings, was the chief seaport on the Malabar coast. It was also the capital of the *Chera* kingdom.

Hence there is no reason to think that South India in particular (consequently modern India in general) was unknown to the ancients, and so there is no valid reason for thinking that the ancient Fathers and writers, when they connect " India " with the Apostle St. Thomas, must necessarily have meant Ethiopia or Arabia Felix or some other country that is not the India of today.

Their " India " could very well have been the South India of the continent that we now call India.

Now, South India alone makes the claim that it was evangelized by St. Thomas, that it was the scene of his death, and this claim remained unchallenged for centuries before any one thought of questioning it. It is with this that we shall now deal, adducing as evidence some facts drawn from the Malabar and Coromandal coasts of South India, and then, in the light of this evidence, assessing some foreign accounts and the objections founded on them.

2. - The Malabar Coast.

There is on the Malabar coast a strong and flourishing community of Christians known exclusively as the *St. Thomas Christians.* They are called Syrians because of the Syriac language which they use for liturgical purposes, though by nationality or race they are not Syrians but Ario-Dravidians with a slight admixture of foreign elements. Their social customs, complexion, stature, bodily build etc. in general betoken their Ario-Dravidian origin, and indeed they are as much sons of the Indian soil as any of their Hindu neighbours. Whether Catholics or non-Catholics of the various denominations, they firmly hold the immemorial tradition, that the Apostle St. Thomas baptized their ancestors and ended his days on the Coromandal Coast, as all those who have written about the St. Thomas Christians have noted. A close acquaintance with the nature and details of this tradition will be of help to critics to judge of its genuineness and acceptability. So here we shall describe it in so far as it can be verified even today by anyone. We must, of course, leave a margin for discrepancies and legendary accretions that inevitably attach themselves to such hoary traditions.

a) The St. Thomas Christians believe that they originated chiefly in seven centres: Cranganore, Palayur, Parur, Kokkamangalam, Niranam, Chayal (or Nilakal) and Quilon. Of these Craganore and Quilon are not Thomas Christian centres now, though before the XVI cent. these two with seats of Bishops were the most important of their strongholds. Chayal is a deserted place now. But emigrants from there still trace their connections with it. Niranam is a non-Catholic Thomas Christian centre. Parur

is inhabited by both Catholic and non-Catholic Thomas Christians. Kokkamangalam and Palayur have Catholic Thomas Christian inhabitants.

These and other places have, each, their account to narrate. We shall here briefly touch upon some of them giving a little prominence to those of Palayur, which, therefore, we take first.

Palayur in the Chawaghat area is situated near Cranganore and Bramakulam. Pliny's Palora and Bramagara seem to be the modern Palayur and Bramakulam. The church at Palayur stands in the midst of ruins of Hindu temples, tanks and sacred wells. In the 16th cent. Fr. Fenicio S. J. saw there a church of wooden construction, which the people did not allow to be demolished until a new one of stone was built around it by Fr. Fenicio himself. Near the church on the North Eastern side are the *talika* tank, foundations of the *talika* temple, a sacred sacrificial well and a disk-like stone covering of another sacred well. Remnants of Siva worship may here and there be seen around the church. To the South of the church are the Othuparampu (the compound where the Brahmins taught Vedic prayers) and Kalath compounds. A few miles to the South of Palayur is the place called the Vemmanad with its temples and tanks, and near it are another Kalath compound and a place called Puthumanacherry (place of new Brahmin families). Another place Orumanacherry (place of one Brahmin family) is in the vicinity of Palayur.

Tradition says that St. Thomas met at the *talika* tank Brahmins who were drawing water (*tarpavidhanam*) while reciting their prayers. He challenged them to suspend the water in the air in proof of the truth of their religion. At their failure he did it, and many were converted on the spot. The obstinate cursed the place *chapakad* (cursed forest) and went away to Vammanad saying: " the next bath at Vammanad ". Chawghat is the anglicized form of *chapakad*. One Brahmin family remained behind and the place where it lived came to be called Orumancherry (place of one Brahmin family). Brahmins to this day do not eat or drink nor do they take ablutions in the *chapakad* locality (1).

(1) A couple of instances may be adduced here. A few years ago an educated Brahmin visited Palayur. He refused the cool drink offered him, saying his aged mother had instructed him not to taste of anything in that locality. Another Brahmin was offered a tender cocoanut for

Even today the Brahmins of the surrounding localities keep a fresh memory of the incidents mentioned here, though they attribute the miracle to the magical powers of the foreigner. One of the Brahmin families that went away to Vammanad was Kalath, and hence it is believed that both at Palayur and Vammanad we see Kalath compounds. There are also other Brahmin families near Vammanad that are traditionally believed to have emigrated from Palayur, as was said above. The place where many of them settled down came to be called Puthumanacherry (place of new Brahmin families).

All throughout Malabar there are to be found ancient Thomas Christian families that trace their origin to the families that received baptism from St. Thomas at Palayur. Near the church at Palayur can still be seen compounds known by the names of these families. Pakalomattam, Sankuri, Kali, Kalikav are the most important of these families and they are still held in great respect by the others. Some of these families, especially the first one, have given to the Thomas Christians a number of priests and prelates.

We do not deal here at any length with similar traditions connected with other Thomas Christian centres. At Niranam and Parur they definitely point to families and spots connected with the Apostle. If Niranam boasts of Pattamuk, Panakkamattam, Maliekal and other families that received baptism from St. Thomas, Parur can equally show forth Nedumpally, Kottakaly and other families. Tradition says that the cross St. Thomas set up at Kokkamangalam was thrown away into the water by the enemies of Christianity, among whom were also apostates. The cross floated on the waters and reached a small island near Pallipuram. In the place touched by the cross now stands a chapel. The cross still venerated in the church of Pallipuram is traditionally believed to be the same as the one that floated on the waters.

---

drink. He drank it only after he had got out of the *chapakad* area. This is how things stand even today, though modern ways of life and English education have watered down many of the caste prejudices and superstitious practices among the high-caste Hindus. Modern democratic ideas may change everything all on a sudden. Since these Brahmins, unlike the other Hindus, follow the law of primogeniture, they have been able to preserve their family traditions intact. Many of the families have become extinct.

Malayattur is another place sacred to the Christians of the Coromandal coast. The tradition is that the Apostle prayed at the top of the mount there, and that there was left the sign of the cross, on a rock, which is said to exist still beneath the stone structure.

There are still in these and other places priests, Catholic and non-Catholic, who call themselves the 40th, 48th, 80th, priests in their respective families, the supposition and belief being that the first ones were ordained by St. Thomas.

All these indicate that the tradition in question is definite, strong and living, attested to by both Christians and Hindus. It is woven into the very life of the people, where folk-lore, ancient national songs and social dances, though in their present form they are of a comparatively later origin, all refer to it and attest that the St. Thomas tradition has its roots deep in antiquity.

Though the number of the St. Thomas Christians has been swelled by later additions, those of the original stock instinctively know one another. As a rule they are very careful not to enter into matrimonial connections with the others. The high-caste Hindus too know this. And they believe that the touch of a Thomas Christian of the original stock can purify the articles polluted by the near approach of the low-caste man. The present writer knows several persons over sixty who in their younger days rendered this a service to the high-caste Hindus. All these may add weight to the St. Thomas tradition as preserved by the Thomas Christians.

b) We possess no contemporary written accounts, whether Hindu or Christian, that give testimony to the St. Thomas tradition in Malabar. Written accounts which we now have are comparatively recent, at least in their present form.

The most important of the Christian written accounts is probably the *Song of Thoma Rabban.* The song itself states that it was first composed by Thoma Rabban II of the Maliekal family from Niranam who was a disciple or disciple's disciple of St. Thomas, and that it was written in up-to-date, clear language by Thoma Rabban XLVIII of the same family in 1601 (most probably). At Niranam, the Maliekal compound could still be seen. The song makes mention of the Chera and Chola (and also indirectly of the Pandyan ?) kingdoms that flourished in South India during the

first centuries of the Christian era. The song may be summarized as follows:

The Apostle set out from Arabia with Habban, messenger of the Chola king, who had sent for an architect to build a palace. He landed at Maliankara (Cranganore) in A. D. 50 and went to Mylapur and China. Returning to Mylapur he was given money to build the palace by the Chola king but spent it on the poor. Then he went to Maliankara by sea in A. D. 51 and converted the (Chera) royal brothers with some attendants and Jews. After evangelizing Quilon Tr'kpaleswaram (Niranam) and Chayal he revisited Maliankara, went to Palayur and again to Mylapur in A. D. 59. The king getting angry at not seeing the palace built imprisoned the Apostle. The king's deceased brother came to life and narrated the beauty of the palace the Apostle had built in heaven. The royal brothers were baptised and one ordained. The Apostle then went to Mylapur, Palayur, Maliankara, Parur, Kokkamangalam, Quilon, Tr'kpaleswaram and Chayal. Finally he went to the little mount near Mylapur. Somewhere in that neighbourhood he was stabbed to death on July 3, A. D. 72 on his refusal to worship the goddess Kali. The song speaks of the prelates instituted by the Apostle etc. (See an Italian version — not very accurate — of the song by F. X. Rocca, S. J., in *Orientalia Christiana,* tom. XXXII, pp. 169-179).

This song embodies the Malabar tradition, though with a wealth of apocryphal details. The original, of which it is said to be a simplified version, has not been discovered and its age even remains uncertain. The Apostle's mission to China mentioned in the song is referred to also in the East Syrian Divine Office.

The song is explicit about the date of the martyrdom of the Apostle — July 3 — and that is the day celebrated by both the St. Thomas Christians and by the Syrians (the Maronite Syrians excepted) whose Divine Office specifies this day as the day of the death. The Syrians observe only the feast-day itself, but the Catholic St. Thomas Christians celebrate an octave, which, though this may not be a very old custom, yet tallies with a reference in the Song of Thoma Rabban who speaks of celebrations for some eight to ten days after the Apostle's death. The feast of July 3 in some Thomas Christian families used to be kept as a *Sradham.* *Sradham* is the Hindu feast of the anniversary of deceased parents.

The Thomas Christians make *Sradham* at which priests assist. The present writer knows an old priest who took part in several *Sradhams* of St. Thomas on July 3.

There are also other songs such as *Thoma Parvam, Margam Kali*, etc.; but as said above, they are not very old. Oral tradition and the daily life of the people reflecting that tradition are stronger than any written records.

c) Among the Hindu accounts is a song called the *Veeradian* song in the possession of a community of Hindus called *Veeradians*. These used to go from house to house of the St. Thomas Christians during harvest seasons singing this song and receiving presents. The present writer knows a *Veeradian* who lived near Changanacherry, with whom perhaps the above mentioned custom may come to an end. It is believed that this custom originated in the 4th cent. or so.

Another Hindu caste by name *Panan* also has almost the same custom. But *Panan* sings and gets his presents during the marriage celebrations of the Thomas Christians.

Some Hindu pro-Brahmin compositions, such as *Keralolpathi's* (accounts about the origin of Malabar), seem to confound accounts connected with the Apostle Thomas and with another Thomas of a later period. Other things also contained in these compositions are not well founded. They are comparatively recent.

There is still kept in a Hindu temple situated between Changanacherry and Kottayam a small bronze statue called the statue of Pallivanavar. It has a cross suspended from the neck and it is said that there was once a cross on the broken-off staff in the statue's right hand. This statue was unearthed from beneath the building in front of the temple and it is reported crosses were seen near by. Thomas Christians and Hindus used to take part in a mock-fight near the temple. Some Hindu accounts spoken of above agree with the Christian tradition that a Chera king of Cranganore became Christian and left his capital. Details connected with the said temple connect it and Pallivanavar with Cranganore. The Hindu accounts, as we said, confound the Apostle with another of the same name. Christian tradition says that the Apostle converted a Chera king. There are puzzling accounts, both Portuguese and Malabarese, about the date of the conversion of a Chera king. There is here ample scope for excavation and research.

3. - The Coromandal Coast.

The chief monuments connected with the Apostle on the Coromandal coast — the South Eastern coast of South India — are the tomb at Mylapur and the Little Mount with the Big Mount. The latter is known also as the St. Thomas Mount, and both are a few miles from Mylapur. The Coromandal coast too has its oral traditions.

a) The St. Thomas Christians of Malabar though jealous of their apostolic origin freely admit that the tomb of their Apostle is not in their own country but in another region, in Mylapur on the Coromandal coast. The tomb is now empty. It is not to the point whether the present empty tomb opened by the Portuguese in the 16th cent. be the same as the one of the pre-Portuguese days.

The bones of the Apostle (major portion thereof) were removed from India in the 2nd or 3rd cent. *Chronicon Edessenum* (XXXVIII) says that on August 22nd 394 (Greek era 705) they were solemnly placed in the church dedicated to St. Thomas in Edessa. St. Ephrem († 373), the deacon of Edessa, says that they were translated from " India " to Edessa. An East Syrian Calendar of an early date has this entry for July 3: " July 3, St. Thomas who was pierced with a lance in ' India '. His body is at Edessa having been brought there by the merchant Khabin ". The news of the translation of the relics from " India " to Edessa had reached the West also at least as early as the 6th cent. Gregory of Tours († 593) on the authority of Theodore says that Thomas according to the narrative of his martyrdom is stated to have suffered in " India ", that his remains were removed to Edessa, and that in " India " where they rested " stand a monastery and a church ".

Which is this " India " ? The South Indian tradition unhesitatingly points to South India and the Mylapur tomb. Marco Polo (1293) visited the Mylapur tomb and found it venerated by Christians and Saracens, who called the place Beittuma i. e. house of Thomas. Oderic (1324-1325) speaks of the realm of Ma'bar (the region extending to the North East of Cape Comerin " ove fu morto San Thomaso Apostolo ". Nicolò Conte (1425-1430) arrived at " Malepur ", " a maritime city ", " situated in the second gulf beyond the Indus " where lay " honorably buried " the body of St. Thomas " in a beautiful church ". Marignoli (1394) also visit-

ed the spot " in the third province of India called Ma'bar ", where he found the church which St. Thomas built " with his own hands " and also another. From the miracles and legends mentioned by Marco Polo and Marignoli as connected with St. Thomas it is clear that the tradition about the tomb was already strong in Mylapur long before the 13th century. Marignoli makes a remarkable statement " that the priests gathered up the earth with which his (Thomas's) blood was mingled and buried it with him ". The Portuguese when they opened the present tomb in 1523 found in it " an earthern vessel that could contain one almude filled with earth ".

The concourse of pilgrims to the Mylapur tomb seems to have been immense. Portuguese accounts make mention of a cemetery at Mylapur destined for the burial of pilgrims and of a Hungarian 16th cent. pilgrim Domyngo who, according to his desire, was buried in this cemetery. All these certainly argue to the widespread celebrity of the tomb at Mylapur.

It is significant that the ubiquitous Syrians and Saracens from time immemorial have been venerating this tomb as the tomb of St. Thomas. The Syrians are interested parties since they in a special manner make St. Thomas their own. Edessa or any of the places that went by the name of India was nearer and better known to them than Mylapur. Nevertheless, they looked to *Mylapur* for the tomb of the Apostle. The East Syrians who held the South Indian Christians under control till the end of the 16th cent. never questioned the South Indian tradition about the tomb of the Apostle who, as their ancient Divine Office testifies, " was pierced with a lance in the land of *India* on *the sea-shore* ". We may add that for Am'r son of Mathew (1340), an East Syrian writer, the tomb of St. Thomas was " in the peninsula Meilan in India to the right of the Altar in the monastery bearing his name ". Is this monastery the same as the one mentioned by Gregory of Tours (supra) ?

The East Syrian Bishops who came to Malabar in 1504 also make mention of this monastery. Again in some copies of the *Book of the Bee* written by another East Syrian, Solomon of Basrah (1222), we read that Thomas was said (by others) to have been buried " in Mylaph (Mahluph) a city in the land of the Indians ".

In this connection we have to speak of Calamina also. The Roman Martyrology and other writings including those of Bar

Hebraeus, a West Syrian (13th cent.), state that St. Thomas was martyred in Calamina, of India. In the whole of modern India there is no place called Calamina. But, if this Calamina was any other except South India, the Syrians and others, to whom it was in any way nearer and better known (supposing it to have been in North India or outside modern India) than Mylapur, would not have mistaken it for Mylapur. Many are the explanations proffered in this connection. Some say that Calamina is a corrupt form of Calliana, an epithet added to chief cities in former times which in the case of Mylapur was taken for a proper name. Others say there was a town near Mylapur known by that name [1]. This town, they say, is *Kali–min–ur* (= place of the Kala fish) near Mylapur where *Kala min*, i. e. *Kala* fish, is abundantly caught. Some others hold that it is from *Kalimanai* meaning in general sea-port, and understood as a proper noun by foreigners. Still others connect it with the goddess *Kali* associated with the Martyrdom of the Apostle. Calamina, it is again suggested, is a corrupt form of Coromandal. Several other explanations also are suggested. But it is significant that in Malabar only a few have heard of it. It could be that for the foreigners the specific form Mylapur had not the celebrity it had for the South Indians.

b) *The Little Mount,* some six miles from Mylapur, is celebrated for its rocky cave where the Apostle is believed to have prayed often. A cross of the shape of the Mount Cross (infra) is seen cut into the rock above the cave and there is also a fountain nearby, both of which are attributed to St. Thomas as to their author. The Cross is said to have been streaked with blood whenever the Mount Cross (infra) and another at Mylapur miraculously sweated. Tradition says that when his enemies assailed him St. Thomas escaped from the cave through an aperture and fled to the *Big Mount* where he was stabbed to death.

[1] *Nuovo viaggio all'intorno del Mondo,* Venice, 1762, letter 12, p. 126, vol. II, says that there was in India a town Calamina (destroyed during the war between the French and the Portuguese) in which the Christians of Malabar say St. Thomas was martyred and that it was built on the ruins of another called Batuma i. e. town of Thomas. ASSEMANI, *Bibl. Orientalis,* III, 2, p. 461, quotes a letter (genuine ?) of Ahathala in which Ahathala says (writing from Mylapur) that he was detained at Calamina. One may have reasons to doubt these statements. Batuma is the Beittuma of the Saracens.

The Big Mount or the St. Thomas Mount (in Malabar called also Adampa Mount) is thus connected with the martyrdom of the Apostle. He died, it is said, shedding his blood on a granite stone which has a bigger cross cut into it. This Cross called the Mount Cross, imitations of which are numerous in Malabar, has an inscription around it which no one has yet satisfactorily deciphered. Historians and eyewitnesses have recorded that this cross sweated water and blood several times between the 16th and the 18th centuries generally on the 18th of December. When the Portuguese discovered this cross amidst the ruins of an ancient church it had stains of blood on it while the earth underneath was soaked with blood. The Catholic Thomas Christians of Malabar even today keep on the 18th of December "the feast of the miracle of the stone of St. Thomas at Mylapur" or "on Adampa mountain". The feast was in existence in 1599 as attested to by the synod of Diamper. The non-Catholic Thomas Christians have of late given it up. The Mount Cross is still venerated in the church on the Big Mount, which has also a pre-Portuguese picture of the Madonna with the Child.

The two mounts with the crosses and the picture, because of their traditional connections with St. Thomas, are greatly venerated by all Christians.

c) The oral traditions of the Coromandal Coast too are worth mentioning. On the Coromandal coast there is at present no distinct community of Christians as on the Malabar coast, claiming its origin and continuity from St. Thomas. Malabar traditions speak of the persecutions on the Coromandal coast in the early centuries and the emigration of Christians from there to Malabar. There is, however, no foundation at all for such narratives as state that the St. Thomas Christians of Malabar are immigrants come from Narsiga and Bisnaga (See *Orientalia Christiana*, tom. XXXII, 1933, p. 171, note 17). Such statements never emanated from any genuine Malabar St. Thomas Christian.

A Latin account of the traditions of the place was rendered into Tamil by one Nanaprakasam Pillai. Rev. W. Tylor translated it again into English and published it in the *South Indian Christian Repository*, 1837, vol. I, Madras, Church Mission Press, pp. 263-266. It says that while king Kandappa (Kandappa Raja) was ruling in Mylapur St. Thomas landed in Malabar, healed the

hand of one who had struck him, converted the king of the country, suspended water in the air and after having appointed spiritual instructors in Malabar went to king Kandappa, etc.

A Hindu Tamil version of the St. Thomas tradition, written certainly after the 16th cent., though it mixes up persons, places and dates, refers to king Kandappa and Tiru Myila (Mylapur). This version has been published in the *Indian Historical Records Commission*, Proceedings of Meetings, vol. VI, Jan. 1924, pp. 121-124.

The Malabar tradition, we may note, is silent about king Kandappa.

Accounts connected with the opening of the Mylapur tomb by the Portuguese make mention of a king converted by the Apostle on the Coromandal coast. Legends of the place, such as, v. g., the legend of the log which St. Thomas towed to the land by his girdle (mentioned by Marignoli), definitely indicate how deep-rooted the St. Thomas tradition was on the Coromandal coast long before the arrival of the Portuguese. We here leave out Portuguese accounts connected with the opening of the present tomb.

In the light of the evidences adduced above in support of the South Indian tradition we may now view some foreign accounts and the objections raised therefrom against the South Indian tradition.

4. – **Foreign Accounts and Objections.**

The works of several of the Fathers and ancient writers, as well as many ancient martyrologies, liturgies and Calendars, associate St. Thomas with India. These, however, do not directly help us much to find out whether South India was included in the India of St. Thomas.

a) *The Doctrine of the Apostles*, a Syriac work written most probably not later than 260 A.D., says: " India and all its own countries and those bordering even to the farthest sea received the Apostle's hand of priesthood from Judas Thomas who was guide and ruler of the church he built and ministered to there ".

This passage could perhaps apply to Arabia Felix, were it not for the words *farthest sea*. But *India and all its countries* seem

to indicate a sub-continent like modern India. This cannot be the small seacoast narrow country of Arabia Felix, nor N. W. India, Parthia, Persia or Ethiopia — in other words any one of those countries which once went by the name of India. *India and all its own countries and those bordering even to the farthest sea* may thus include modern South India. In this light we may read the entry for *Idibus Julii* of the Martyrology of Usuard which says: " Barthlomew in India after being flayed alive was beheaded. Thomas was pierced through in another India which is on the confines of the world. "

b) We now come to the *Acts of Judas Thomas* composed in Syriac at Edessa or at some Syriac-speaking place in the third or fourth cent. With some discrepancies the Greek, Latin, Armenian, Coptic and Ethiopian Acts (which last is a translation perhaps from the Arabic) may have their source in the Syriac Acts. The Latin *Passio* and *De Miraculis* may perhaps depend on the same, at least indirectly. The Syriac original has been tampered with and it has not come down to us in all its integrity. The contents of the Syriac acts may be summarised thus:

King Gundapher of India sent Haban in search of an architect to build a palace. Our Lord sold St. Thomas to Haban. They both reached Sandrokmachoza (Andropoli in Greek acts) where by performing a miracle St. Thomas converted a royal couple. Then he went to Gundapher of India and to his brother Gad. Thomas gave away to the poor the money the king gave him to build the palace. The king got angry. Gad after death being brought to life narrated the beauty of the palace Thomas had built in heaven. Thomas being freed from prison baptised the royal brothers. After evangelizing that kingdom he passed to the kingdom of Mazdai where he baptised many and was stabbed to death by the soldiers of the king.

The Acts instead of being precise about India have only created difficulties about South India. The Acts were almost set aside by the scholars as of no historical weight until many coins of Gondaphares and some few of Gad were discovered in N. W. India in the course of the 19th cent. Gondaphares, Gudaphara, Gadapharna, Gondaphara are the different forms of the same (?) name found on the coins. This has led many to recognize Gundapher (Syriac) and Gad as historical personages though much of

what is contained in the Acts is still considered as romantic. The surmise, however, for some has been that St. Thomas preached in N. W. India but not in South India. The kingdom of Mazdai, into which according to the Acts the Apostle went by land from the kingdom of Gundapher and in which the Acts place his martyrdom, has been by some thought to exclude South India.

But there is nothing in the Acts from which one may conclude that the kingdom of Mazdai was not in South India. The Acts do not make any distinction between North India and South India. Location of incidents mentioned in the Acts is rendered difficult by the geographical vagueness and the romantic character of the Acts themselves. Again, the Acts originated among the Syrians, who have also incorporated into their Divine Office several things mentioned in them. But the Syrians as well as the Saracens, to all of whom N.W. India was nearer and better known than South India, did not search for the Apostle's tomb any where in N. W. India. They have always venerated the South Indian tomb. The Acts do not, as we said, make a distinction between North India and South India. It is still to be established whether the Gondaphores of the coins be identical with the Gundapher of the Acts. It has also to be established where exactly lay the kingdom of the Gondaphores of the coins and the kingdom of the Gundapher of the Acts, whether these be identical or not.

The South Indian tradition is not very much concerned with the Apostolate of St. Thomas in North or N. W. India nor with the names of Gundapher and Gad. There are those who try to identify Gundapher of the Acts with Kandapa spoken of above or with some other S. Indian king with a similar name. Kandapa in the language of the place has also the form Kandapar which sounds like the Gundapar (Syriac) of the Acts. Mazdai, they say, might be Mahadeva, a title used for Hindu kings in South India. Others suggest that Mazdai is Math'siadev i. e. lord or king with the fish emblem. The Pandyan kings of the Coromandal coast were known as " kings of the fish emblem ". Sandrokmachoza of the Acts would thus stand for Cranganore and the India of Gundapar for the Chola kingdom of South India, while Mazdai's kingdom would be the Pandyan kingdom. Hence it could be that the Acts had their substratum in the South Indian tradition which the Syrian author, who was accustomed to Indo-Parthian

names and customs, worked upon in a skilful and romantic way. The Gondaphares of the coins might not thus be the same as the Gundapar of the Acts.

Some say that Gundapar of the Acts might be Kandapharna the 47th Chera king of Cranganore who perhaps appears as Kandapa in the Coromandal tradition.

Other hypotheses such as the hypothesis of two journeys made to India by St. Thomas etc. are proposed by way of upholding the North Indian Apostolate without denying the South Indian tradition. A journey by land and another by sea are proposed to uphold the North Indian and South Indian apostolates. The Acts might then contain the two journeys put together in an unhistorical and confused manner.

There is similarity between the kingdoms of the Acts and those of the South Indian tradition, as well as between details found in both. The Acts might also have embellished the South Indian, especially the Malabar, tradition as seen embodied chiefly in the song of Thoma Rabban. But there are also dissimilarities. If all the stories of the Acts happened somewhere else outside South India, and if the South Indian tradition is a fabrication depending on the Acts, it is difficult to explain how the Syrians, as said above, respected the South Indian tradition.

The attitude of the Syrians, especially the East Syrians, exclude the hypothesis that the ancient Christians (the St. Thomas Christians chiefly) of South India are the fruit of the missionary activities, of East Syrian prelates or East Syrian colonists. The East Syrians, as said above, for a long time till the end of the 16th cent. held under control the South Indian Christians. Would they have tolerated the spread of a false tradition if they themselves had introduced Christianity into South India or if that tradition depended on the Acts which originated among them ? The hypothesis of a Manichaean Thomas or of Thomas Cana of the 4th or the 8th cent. is also excluded in the light of all that we have said above.

c) Considerations on the Greek and other versions of the Acts as well as on the *Passio* and on *De Miraculis* which in several points disagree with the Acts is probably neither necessary or profitable in this connection. The Ethiopian Acts mention Quantaria as the place of the martyrdom of the Apostle. Some say

that Quantaria is Kuvanthurai i. e. (the port at) the mouth of the river Kuvam. Mylapur and Big Mount are close to the mouth of the river Kuvam.

Thus, it can be said that the South Indian tradition encounters no unanswerable objections. The foreign accounts from which objections are raised can rather be turned to support the South Indian tradition.

Summary

When treating of the India of the Apostle St. Thomas, South India cannot be ignored, for it claims him as its Apostle and this claim remained unchallenged for centuries before any one thought of questioning it. The St. Thomas Christians of Malabar have a tradition immemorial, constant, definite, and living, about their origin from the Apostle St. Thomas, a tradition woven into the fabric of their daily lives, which their Hindu neighbours and interested foreigners admit. The Coromandal coast, too, has its monuments and oral traditions, centred on the tomb at Mylapur and the two Mounts nearby. The age-long attitude of the Syrians and the Saracens adds its witness. Foreign accounts, far from contradicting, rather give support to the South Indian tradition, which is shaken by no insuperable difficulties.

Changanacherry, S. India.

Fr. Placid T. O. C. D.

Eine lateinische Kanonessammlung in Mähren im 9. Jahrhundert

Die ältesten Texte in slavischer Sprache, die der Nachwelt überliefert sind, wurden im 9. Jahrhundert geschaffen, es sind durchwegs Übersetzungstexte. Auf Grund von christlichen slavischen Texten des westlichen Ritus, die offenbar vor der Übersetzungstätigkeit der Slavenapostel entstanden sind, konnte festgestellt werden, dass schon vor der Ankunft Konstantins und Methods in Mähren der christliche Glaube in Pannonien, am Hofe des Fürsten Kocel, und in Mähren Wurzel gefasst hatte (1).

Diese frühesten slavischen Texte, die dann bei der wohl noch im 9. Jahrhundert erfolgten Abfassung der Freisinger Denkmäler verwendet wurden, sind unmittelbar nach 803 entstandene Abschwörungs- und Taufformeln aus lateinischer Quelle, in Bruchstücken erhalten im Cod. lat. Monac. 6426 (Freis. Denkm.) und zwar in Teil III; ferner das Vater unser, das Credo und das Mariengebet, entstanden im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts aus althochdeutscher Quelle, erhalten in der sog. Klagenfurter Handschrift, sowie Beichtformeln nach altbair. Quellen, verfasst zwischen 826 und 864, zum Teil erhalten in Freis. Denkm. I und III und im glagolitischen Euchologium Sinaiticum. Hieran schliesst sich zeitlich das Übersetzungswerk Konstantins und Methods (etwa 862-885) (2). Untersuchungen der letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass das II. der Freis. Denkmäler als ein Erzeugnis der

(1) A. Isačenko, *Nachträgliche Bemerkungen zur Frage der ältesten deutsch-slavischen literarischen Beziehungen*, *Ztschr. f. slav. Philologie*, 19 (1947), 303-311, dort weitere Literatur.

(2) A. Isačenko, a. a. O. S. 307 f.; vgl. A. Isačenko, *Jazyk a pôvod Frizinských pamiatok*, *Slovenská Akadémia vied a umení* I, Bratislava 1943, 9 ff., 36 und passim.

literarischen Schule Konstantin-Kyrills und Methods anzusehen ist [1].

Wie aber steht es mit der handschriftlichen Überlieferung dieser Texte? Die Niederschrift der erhaltenen Handschrift der Freis. Denkmäler, Clm 6426, ist aus paläographischen Gründen in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts anzusetzen [2], die Klagenfurter Handschrift dürfte um 1450 entstanden sein, die das altkirchenslav. Schrifttum überliefernden Handschriften sind zum geringen Teil vielleicht im 10., in der überwiegenden Mehrzahl jedenfalls im 11. Jahrhundert geschrieben worden [3].

Eine originale slavische Handschrift des 9. Jahrhunderts auswerten zu können, ist ein Wunschtraum des Slavisten. Dass aber das Suchen nach sehr alten slavischen Texten oder Textfragmenten auch heute nicht ganz vergeblich zu sein braucht, soll im Folgenden gezeigt werden.

Im Aufsatz « Über Einritzungen in Handschriften des frühen Mittelalters » weist Bernhard Bischoff darauf hin, dass die meisten Handschriftenforscher nicht auf gewisse unscheinbare, farblose Spuren achten, die durch den Griffel, den Stilus ins Pergament eingetragen worden sind [4]. Mit dem Griffel, der dann im späteren Mittelalter durch Rötel, Braunstift, Blei und Silberstift ersetzt wurde, schrieb man auf Wachstafeln, zog man Linien, nach denen die Schrift ausgerichtet wurde. Im frühen Mittelalter gebrauchte man ihn aber auch zu einem ähnlichen Zweck und in ähnlicher Art, wie heute der Bleistift verwendet wird. Verdeut-

[1] Wertvolle Beiträge über diese Frage bringen die Aufsätze von Fr. GRIVEC, *O cerkvenoslovenskih prvinah v drugem frisinškem spomeniku*, in *Slavistična Revija*, II. Jg. (1949), 126-137, *Frisingensia*, in *Slavist. Revija, V spomin Franceta Kidriča*, III. Jg. (1950), 107-124, *Frisingensia VI*, in *Slavist. Revija* IV. Jg. (1951), 71-76.

[2] Wenn K. PIUK im Aufsatz *Zur Frage der Slaven in Pannonien im 9. Jahrhundert*, in *Wiener Slavist. Jahrbuch*, I (1950), 109-130, die Ansicht ausspricht, dass die Hs. der Freisinger Denkmäler aus dem Ende des 9. bzw. Anfang des 10. Jahrhunderts stamme (S. 115), so widersprechen dem die paläographischen Merkmale der Hs.

[3] P. DIELS, *Altkirchenslav. Grammatik*, I, Heidelberg 1932, S. 16; N. VAN WIJK, *Geschichte der altkirchenslav. Sprache*, I, Berlin-Leipzig 1931, S. 6; A. ISAČENKO, *Nachträgliche Bemerkungen...* S. 308.

[4] Bernhard BISCHOFF, *Über Einritzungen in Handschriften des frühen Mittelalters*, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen* Jg. 54 Heft 4 April 1937, 173-177.

schungen schwieriger Wörter wurden zwischen die Zeilen eines Klassikers geschrieben; sogar einfache Merkzeichen in Büchern, die während der Lektüre gemacht werden, sind in vielen Codices in schrägen Kreuzen oder ähnlichen wiederkehrenden Zeichen erkannt worden, die am Rand durch den Griffel eingeritzt sind.

Lesehilfen, Akzente wurden mit dem Griffel auf das Pergament eingeritzt, buchstäbliche, oft verfehlte Transkriptionen griechischer Wörter wurden übergeschrieben. Sehr oft finden sich in lat. Texten mit dem Griffel vorgenommene kleinere Korrekturen oder Ergänzungen. In einer Reihe von Handschriften sind zwischen den Zeilen oder an den Rändern lat. Erklärungen eingekratzt, bisweilen nur Synonyme, nicht selten aber auch Wörter, die auf eigene Auffassung des Schreibers hindeuten. Sogar eingeritzte Besitzvermerke konnten festgestellt werden. Aus den von B. Bischoff beigefügten Literaturangaben ist zu ersehen, dass aus der Beachtung der nichtlateinischen mit dem Griffel eingeritzten Eintragungen verschiedene Philologien Gewinn ziehen können.

So finden sich in einem Münchener Codex einige altslavische Glossen, die mit dem Griffel eingekratzt sind. Es ist die Handschrift Cod. lat. Monac. 14008, die im Zuge der Säkularisation aus der Bibliothek des Klosters St. Emmeran in Regensburg in den Bestand der damaligen Königlichen Bibliothek in München aufgenommen wurde. Die Handschrift enthält eine kanonische Sammlung, eine « vermehrte Dionysiana ». Die Glossen stehen auf fol. 28v, sie sind dem lat. Text, wie folgt, übergeschrieben:

XXXV. DE PRIMATU EPISCOPORUM
isiku komusdo
Episcopos gentium singularum scire convenit
quis inter eos primus habeatur quem
imeti
uelut caput existiment et nihil am-
bepoveleni
plius preter eius conscientiam gerant...

Die in spröder, eckiger Griffelschrift eingetragenen Glossen sind bei günstiger Beleuchtung ohne grosse Schwierigkeit zu erkennen. Die Handschrift (1) – 259 Bl., 440×325 mm (ca. 330×205-

(1) Beschreibung der Handschrift in B. BISCHOFF, *Die süddeutschen Schreibschulen und Bibliotheken der Karolingerzeit*, I, *Die bayer. Diözesen*, Leipzig 1940, 225 f. Im ganzen dürften an der Hs. etwa sechs Hände gearbeitet haben.

215 mm), 2 Spalten zu 36 Zeilen – ist mit über 200 farbigen Initialen versehen, die meist Flechtwerk und Vogel- und Fischmotive enthalten. Der bemerkenswerte Initialschmuck des Codex ist typisch italienischer Art. Ohne Parallele sind bisher die höchst eigenartigen Federzeichnungen, die eine Anzahl Lagenzahlen verkleiden.

Die Handschrift dürfte noch im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts entstanden sein. Die im Aufsatz « Über Einritzungen... » und in « Schreibschulen » geäusserte Ansicht, dass Clm 14008 in Oberitalien geschrieben worden sei, wird von B. Bischoff heute nicht mehr aufrechterhalten. Er hat mich in dankenswerter Weise ermächtigt, seinen jetzigen Standpunkt in dieser Frage darzulegen. Trotz des beachtlichen Initialschmucks des Münchener Codex lässt sich nach der Art des Schreiberwechsels annehmen, dass er etwas eilig niedergeschrieben wurde. In der Schrift lässt eine gleichzeitige Korrektur auf fol. 204r an Rom denken. Das unvollständige Wort « lauda- », mit dem eine Zeile endet, ist am Rande von anderer Hand durch beigeschriebenes « -biliter » vervollständigt, wobei das t mit kreisförmig geschlossenem Bogen die in der päpstlichen Kurialschrift übliche Form hat. Da aber die Überlieferung von Handschriften aus Rom bis zum 10. Jahrhundert ausserordentlich schlecht ist und sich auf wenige Handschriften und Fragmente (grösstenteils abgebildet im Archivio Paleografico Italiano) beschränkt, ist ein Vergleich von Schrift und Initialen mit römischen Minuskelhandschriften der Zeit nicht möglich.

Die Annahme römischer Entstehung der Handschrift, für die die Schrift einen schwachen Anhalt gewährt, wird durch geschichtliche Erwägungen bestärkt. Vor der Erörterung der geschichtlichen Zusammenhänge ist jedoch eine Klärung der sprachwissenschaftlichen Seite der Glossen am Platz. Es darf als glückliche Fügung betrachtet werden, dass die slavischen Wörter in unmittelbarer Verbindung mit dem Inhalt der Handschrift stehen, denn nicht immer besteht ein so enger Zusammenhang zwischen dem mit dem Griffel Eingetragenen und dem Text der Handschrift.

Wäre die Eintragung in glagolitischer Schrift vorgenommen worden (kyrillische Schrift kommt aus zeitlichen und wohl auch geographischen Gründen nicht in Frage), so wäre sie vielleicht von bedeutendem paläographischen Wert. Da aber der Glossator die slavischen Laute in einer, wenn auch unbeholfenen, so doch für den Slavisten in gewisser Hinsicht aufschlussreichen lateinischen

Schreibweise wiedergegeben hat, dürfte der Wert, den die Glossen für die Sprachwissenschaft darstellen, vor allem auf dem Gebiet der Lautlehre liegen.

Das Wort isiku, ohne Zweifel der Dat. Sing. des Wortes, das urslav. *ęzykъ, altkirchenslav. ѩꙁъıкъ lautet, verweist die Glossen in die Sphäre der kirchlichen Sprache. Altkirchenslav. ѩꙁъıкъ « Zunge, Sprache » in der Bedeutung « Volk, gens » ist eine auf die kirchliche Sprache beschränkte Übersetzung von griech. ἔθνος; altkirchenslav. ѩꙁъıци übersetzt auch « τὰ ἔθνη die Heiden » ([1]). Slavische Einzelsprachen kennen das Wort in der Bedeutung « Volk » nur in der frühen Periode, wo es in Anlehnung an den Gebrauch der kirchlichen Sprache mitunter so verwendet wird ([2]). Das Wort isiku lässt hier also auf kirchenslav. Einfluss, auf Einfluss der sprachlichen Schule der Thessaloniker Brüder schliessen.

Gentium singularum wird übersetzt mit isiku komusdo, was einem altkirchenslav. ѩꙁъıкоу комоужьдо entspräche und, in wörtlicher Übersetzung, etwa einem lat. genti cuilibet; der Dat., ein Dat. der Zugehörigkeit, steht statt des Gen., eine, wie noch zu zeigen sein wird, im Altkirchenslav. nicht seltene Konstruktion.

Das über existiment stehende imeti ist Inf. und entspricht dem altkirchenslav. имѣти « habere ».

Das auf den ersten Blick unverständliche bepoveleni stellt sich als freie Übersetzung von preter conscientiam heraus, wenn es, wie es zweifellos gemeint ist, bespoveleni gelesen wird; die entsprechende altkirchenslav. Schreibung wäre бєꙁ повєлѣнии oder vielleicht, mit Gen. Sing., бєꙁ повєлѣниꙗ.

Die erste Silbe be steht für die Präp. altkirchenslav. бєꙁ (oder бєꙁъ) « ohne ». Das Fehlen des -s (bzw. -z) könnte als Schreibfehler, hervorgerufen vielleicht durch flüchtiges Schreiben, erklärt werden. Es kann aber auch darauf hingewiesen werden, dass im Altkirchenslav. ursprünglich nur die Präp. иꙁ « aus », въꙁ « für », бєꙁ « ohne » und vermutlich об neben den Präfixen иꙁ-, въꙁ-, бєꙁ-,

([1]) Fr. Miklosich, *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen*, Wien 1875, S. 9 f.

([2]) So in der altruss. Nestorchronik: и тако разидеся Словѣньскии языкъ (*Poln. sobr. russk. letop.* I, vyp. 1, Leningrad 1926, Sp. 6 und passim), in Kap. II der alttschech. Dalimilchronik: O počátcě našeho yazyka v Čechách, Gebauer, *Staročeský slovník*, I, Prag 1903, S. 408; *Rječnik hrv. ili srpsk. jezika* IV 645 bringt Beispiele aus dem Altserbischen.

раз-, об- Wortformen waren, die keinen auslautenden Vokal hatten. Als Präfixe wie auch als Präpositionen waren sie ja nicht selbständige Wörter, da sie in engster Verbindung mit dem folgenden Laut gesprochen wurden (1). So könnte vermutet werden, dass vielleicht Beeinflussung durch altkirchenslav. Formen wie беззаконие vorliegt, bei denen das auslautende -z der Präp. wegfällt (Verkürzung von Doppelkonsonanten, vgl. altruss. бе statt безъ vor s, z, z. B. бе зълобы, бе силы (2)), oder auch durch Formen wie altkirchenslav. бецѣньнъ « wertlos » (3). Dass Einfluss des Altkirchenslav. anzunehmen ist, wurde oben vermerkt. Freilich beginnt poveleni mit einem labialen Verschlusslaut. Noch eine dritte Erklärungsmöglichkeit für be statt bes (bez) gäbe es, wenn das von Vondrák, Vgl. Slav. Grammatik II S. 300, als dialektisch angegebene be neben bez sich tatsächlich belegen liesse. Soviel ich weiss, fehlen solche Belege, wenn auch der Vergleich mit litauisch bè und altpreuss. be « ohne » bestechend ist.

Das nach der Präp. stehende Subst. poveleni entspricht dem Wortlaut nach einem altkirchenslav. повелѣнии, Gen. Plur. von повелѣние « πρόσταγμα, κέλευσις, βούλημα, γνώμη... »; das slav. Wort ist das Verbalsubst. zu повелѣти « befehlen ». Sogar die Form Gen. Plur. повелѣни (Kontraktion der beiden i) ist für das Altkirchenslav. bezeugt (4), sie entspräche im Lautlichen genau dem eingeritzten poveleni. Es könnte aber auch vermutet werden, dass Gen. Sing. повелѣнил vorliegt, infolge von Wegfall des auslautenden -a durch flüchtige Schreibung; denn das Wort übersetzt ein im Sing. stehendes Subst. und повелѣние ist im Altkirchenslav. offenbar weit häufiger im Sing. als im Plur. verwendet worden (5).

Im lautlichen Gefüge der fünf eingeritzten altslav. Wörter sind keine unmittelbaren Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass die Wörter von vornherein einer der slav. Sprachgruppen zuge-

(1) Diels, *Altkirchenslav. Grammatik*, S. 85.

(2) Sreznevskij, *Materijaly dlja slovarja drevneruss. jazyka*, I, Petersburg 1893, Sp. 47.

(3) Diels, *Altkirchenslav. Gr.* 137, Anm. 5.

(4) Diels, *Altkirchenslav. Gr.* 173.

(5) K. H. Meyer, *Altkirchenslav.-griech. Wörterbuch des Cod. Supr.*, zählt 36 Formen im Sing., 3 im Plur.; im Ps. Sin. fünfmal im Sing., viermal im Plur. (nach Sever'janov); im Cloz. sechsmal im Sing. (nach Vondrák).

zählt werden könnten; eine Vertretung eines idg. tj, dj oder einer der Gruppen, die im Altkirchenslav. Liquidametathese ergeben, fehlt. Beim Versuch, die Zugehörigkeit der Wörter zu einer der slav. Sprachen festzustellen, ist natürlich die Tatsache im Auge zu behalten, dass im 9., auch noch im 10. Jahrhundert die Unterschiede zwischen den Sprachen einzelner slav. Volksgruppen nur in geringfügigen dialektischen Abweichungen bestanden haben dürften.

Wenn auch eine nähere Bestimmung der sprachlichen Herkunft der Glossen schwierig erscheint, so lassen sich doch durch eingehende Untersuchung einige bemerkenswerte Ergebnisse lautlicher und syntaktischer Art erzielen und Vermutungen über die engere Heimat des Glossators oder wenigstens über die Heimat der von ihm in den Glossen verwendeten Sprache aussagen.

Der Akzent von isiku lag, nach dem heutigen Russisch und Slovenisch zu urteilen, auf der letzten Silbe (sloven. jézik, Gen. jezíka). Bei der Beurteilung der den beiden in der Aussprache des Schreibers ursprünglich zugrunde liegenden Laute wird dies berücksichtigt werden müssen. Das anlautende i steht für den nasalen Vokal ę. Der Schreibung nach wäre es nicht ausgeschlossen, dass dem Glossator kein nasaler Vokal hörbar war. Mehr Wahrscheinlichkeit aber hat die Annahme für sich, dass der Schreiber doch einen Nasalvokal sprach bzw. hörte, aber einen präjotierten. Ein anlautendes vor der betonten Silbe, die vielleicht expiratorischen Akzent trug, stehendes ję- konnte wohl als i aufgenommen werden, schwerlich aber anlautendes ę-. Im allgemeinen war die altkirchenslav. Aussprache im 9. Jahrhundert der urslav. sehr ähnlich. Für altkirchenslav. ę wird noch offenere Aussprache als etwa in franz. fin angenommen, Sievers glaubt sogar bei gewissen ę- Lauten mit einem hellen a-Timbre rechnen zu müssen (1).

Im Altkirchenslav. wird anlautendes ę- stets präjotiert gewesen sein; als Beweis dafür kann auf das Zeugnis der meisten slav. Sprachen und der kyrill. Schrift verwiesen werden, die im

(1) N. v. Wijk, *Gesch. der altkirchenslav. Sprache*, S. 41; Diels, *Altkirchenslav. Gr.*, S. 30, sieht darin, dass griech. αν in ʼΑλέξανδρος durch ę wiedergegeben werden konnte, einen Beweis dafür, dass ę z. T. sehr offen gesprochen wurde, er verweist auch auf die wohl ältere und volkstümlichere Entlehnung Konstętině grada Cloz. 2, 25, stärker verändert in Kъsnętinь gradъ usw., das mehrmals im Supr. vorkommt.

Wortanlaut immer das für präjotiertes ę- stehende Zeichen setzt (1). Für das Urslav. freilich besteht keine sichere Annahme, dass ę- (und e-) präjotiert war; für das Urslav. kann nur bei anlautendem ь-, ъ-, y- mit Sicherheit eine Prothese von j bzw. v angesetzt werden (2).

Die Nasalvokale dürften im 9. Jahrhundert noch nasaliert gesprochen worden sein. Für die Chronologie des Schwundes der Nasalierung sind Angaben der historischen Grammatik des Tschechischen wertvoll. Um 900 waren im Vortschechoslovak. die nasalen Vokale wohl noch völlig erhalten. Der Geographus Bavarus, der vermutlich zwischen 866 und 890 in St. Emmeran in Regensburg geschrieben hat, nennt Sleenzane (neutschech. Slezané, entstanden aus Slęžane); Venceslaus wurde in Wenzel, als Widerhall des Namens des Heiligen, im ersten Viertel des 10. Jahrhunderts übernommen. Sventopulch war im 9. Jahrhundert die im Westen gebrauchte Form des späteren Svatopluk (3).

Das zweite i in isiku steht für y. Altkirchenslav. ꙑ wird gewöhnlich als hoher Mittelmundmonophthong aufgefasst. Wie heute im Russischen war die Aussprache wahrscheinlich stark von den umgebenden Lauten abhängig. Für monophthongische Aussprache des ꙑ im Altkirchenslav. zeugen Formen wie монастꙑрь псалтꙑрь usw., wo griech. ti (geschrieben τη) mit slav. ty geschrieben wird (4).

Das zweite Wort, komusdo, steht für altkirchenslav. комоужьдо. Dass der Halbvokal nicht geschrieben wurde, ist bemerkenswert. Er hätte, wie das Beispiel slovenischer Ortsnamen in altbair. Verzeichnissen zeigt (5), mit i (e) umschrieben werden kön-

(1) Diels, *Altkirchenslav. Gr.*, S. 73, 75, Anm. 4.

(2) N. v. Wijk, *Gesch. der altkirchenslav. Sprache*, S. 62, 64.

(3) Fr. Trávníček, *Historická mluvnice československá*, Prag 1935, S. 44; Faksimile aus dem Geographus Bavarus mit der gen. Stelle in Chr. Schiemann, *Russland, Polen und Livland bis ins 17. Jahrhundert*, I, Berlin 1886, S. 28; Fran Ramovš, *Kratka zgodovina slovenskega jezika*, I, Ljubljana 1936, S. 30, führt die ältesten baier. Aufzeichnungen des slav. Svętopъlkъ an: Zuentibolch 898, Zuentipolcho 903; vgl. die unten gen. Form Sfentopulcho im Brief Papst Johanns VIII. vom Jahre 880.

(4) N. van Wijk, *Geschichte der altkirchenslav. Sprache*, S. 41.

(5) F. Ramovš, *Kratka zgodovina slov. jez.*, S. 35; trěbьno Trebina 860, l'ubьno Liubina 890, 904 925 u. a.; aber schon 864 in Verzeichnissen von Personennamen: Nasmus = našemyslь, Godemus = godimyslь... (Ramovš S. 35), also Schwund des ausl. Halbvokals.

nen. Der Schwund reduzierter Vokale, soweit sie in schwacher Position standen, ist in den einzelnen slav. Sprachen offenbar zu verschiedenen Zeiten vor sich gegangen, im Russ. viel später als im Altkirchenslav.(1). In der histor. Grammatik des Tschechischen ist eine genauere Chronologie des Schwundes wegen des Fehlens geeigneten sprachlichen Materials nicht möglich. Nach dem Altkirchenslav. glaubt Trávníček den Schwund der schwachpositionigen Halbvokale erstmals nach 900 ansetzen zu können (2). Der Glossator hörte jedenfalls den Halbvokal, wenn er ihn überhaupt vernahm, offenbar nur sehr schwach. Da die Glossen originale Eintragungen sind, ist dieses Zeugnis für den Schwund schwachpositioniger reduzierter Vokale wertvoll. Auch für die Etymologie des Pron. altkirchenslav. къжьдо « jeder » hat die Glosse eine gewisse Bedeutung. Vor kurzem wurde von M. Vasmer (3) die Ansicht ausgesprochen, dass die Partikel -žьdo dieses Pronomens nicht, wie bisher meist angenommen wurde, zu žьdati « warten » zu stellen sei, sondern dass die im Cod. Supr. in ganz geringer Zahl vorkommende Form -žьde, in der ein -de « wo » enthalten sei, die ursprüngliche Form sei. Die Form der Glosse vermehrt die Zahl der Beispiele, nach denen -žьdo älter ist als -žьde.

Die Wiedergabe des ě durch e in imeti und in poveleni überrascht nicht. N. van Wijk hat in Slavia II (4) glaubhaft dargelegt, dass das ě, worin idg. ē und oi, ai aufgegangen waren, bis an das Ende der urslav. Periode wahrscheinlich ein monophthongischer e-Laut geblieben und als solcher in die Einzelsprachen eingegangen ist; die starke Differenzierung des ě gehört nach v. Wijk wohl erst der verhältnismässig jungen Periode der Sonderexistenz der slav. Einzelsprachen an. – Eigentümlich ist die Verwendung von imeti in der Bedeutung «existimare, halten für». Das Sloven. hat heute neben imeti « haben » imeti za « halten für », existimare, sbkr. smatrati za (5).

(1) N. van Wijk, *Geschichte der altkirchenslav. Sprache*, S. 106.

(2) Fr. Trávníček, *Histor, mluvnice československ* S. 56.

(3) M. Vasmer, *Altbulgarisch kъžьdo « jeder » und seine Sippe*, in *Ztschr. f. slav. Phil.* XX (1950), 321-323. – Das Pron. kъžьdo wird im allgemeinen selbständig gebraucht, doch ist es auch in adj. Verwendung belegt, Diels, *Altkirchenslav. Gr.*, S. 205, Anm. 1.

(4) N. van Wijk, *Zur Aussprache des urslav. ě, Slavia*, II (1923/24), 593-595. Freilich ist zu bedenken, dass mit dem Buchstaben e der Glossen e-Laute recht verschiedener Qualitäten gemeint sein können.

(5) Pleteršnik, *Slovensko-nemški Slovar*, 1894, I, S. 294: za poštenjaka imeti koga, za resnico kaj imeti.

Aufschlussreich ist eine syntaktische Eigentümlichkeit der Glossen, nämlich der Gebrauch des Dat. für den Gen. der Zugehörigkeit, der in gentium singularum vorliegt. Jagić wies darauf hin, dass weder das echte Altslovenische noch das Altmährische jene Vorliebe für den Dat. der Zusammengehörigkeit statt des Gen. kennt, die schon in der ältesten kirchenslav. Sprache hervortritt und die später, in der Entwicklung über das Mittelbulgarische, zum heutigen Stand des Bulgarischen geführt hat, in dem der Gen. mit der Präp. na gebildet wird (1). B. v. Arnim nennt als Grund für die Schwierigkeit, im Psalt. Sinaiticum die Genitivformen von u-Stämmen von den Dativformen der o-Stämme zu unterscheiden, die häufige Verwendung des Dativs zum Ausdruck eines Besitz- oder Zugehörigkeitsverhältnisses und bezeichnet diesen Gebrauch als syntaktische Besonderheit aller altkirchenslav. Handschriften (2).

Das Vorhandensein dieser für das Altkirchenslav. charakteristischen Eigentümlichkeit in den Glossen ist ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass die Sprache der Glossen zum echten Altkirchenslav., zur Sprache der den Slavenaposteln und ihrer Schule zugerechneten Denkmäler zu stellen ist. Es ist zunächst anzunehmen, der Anschein spricht dafür, dass die Glossen die lat. Wörter, denen sie übergeschrieben sind, übersetzen. Die Übersetzung von praeter conscientiam mit be(z) poveleni, der Gebrauch des Sing. für den Plur. gentium, die immerhin als durchaus möglich erscheinende Form des Gen. Plur. statt des in conscientiam vorliegenden Sing. und schliesslich das Wort poveleni selbst für conscientiam geben Anlass, von einer freien Übersetzung zu sprechen. Liegt hier eine freie, gute, nicht eine sklavische Übersetzung vor, so könnte auch dies als Zeichen dafür gewertet werden, dass die Sprache der Glossen das Altkirchenslav. ist. Auffällig st, dass der Inf. imeti für den Konjunktiv existiment steht.

(1) V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslav. Sprache*, 2. Aufl. Berlin 1913, 279 f. In den Freis. Denkm. steht an entsprechenden Stellen ausschliesslich der Gen., nicht so ausschliesslich in den Kiewer Blättern, « obwohl auch dort im Geiste der echten kirchenslav. Sprache der Dat. stehen könnte ».

(2) B. v. Arnim, *Studien zum altbulg. Psalterium Sinaiticum*, Leipzig 1930, S. 238. Vgl. J. Schröpfer, *Über Wesen und Herkunft des altbulg. Dativs in genitivischer Funktion, Congrès Internat. des Slavistes, Publications du Comité d'organisation*, Belgrad 1939, p. 79-81.

Der Abschnitt der kanonischen Sammlung auf fol. 28ᵛ, der die altslav. Glossen enthält, ist der 35. der pseudoapostolischen Kanones, einer der Kanones, die über Disziplin und hierarchische Ordnung handeln (1). Ein Blick auf den griech. Text des nämlichen Kanons bringt eine Überraschung. Er lautet (Hefele, Conciliengeschichte I, 1873, S. 811, Can. 35 [33]): Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις...

Es stellt sich heraus, dass die Glossen die entsprechenden griech. Ausdrücke wortgetreu und doch in gutem Altkirchenslav. übersetzen. Der griech. Text hat ἑκάστου ἔθνους, dem entspricht auch in den Glossen der Sing. isiku komusdo, während gerade der Dat. statt des Gen. hier, wie oben erwähnt, eine typisch altkirchenslav. Besonderheit darstellt. Dem griech. ἡγεῖσθαι entspricht auch in den Glossen ein Inf., imeti. Das griech. ἄνευ ist in den Glossen mit bez genauer übersetzt als ein lat. praeter. Dass poveleni, повелѣние auch griech. γνώμη übersetzt, ist aus dem altkirchenslav. Schrifttum, wie oben angeführt, zu belegen. Wichtige sprachliche Tatsachen führen also zur Erkenntnis, dass die Glossen nicht den lat. Text im 35. pseudoap. Kanon der « vermehrten Dionysiana », sondern den griech. Text im entsprechenden Kanon in altkirchenslav. Sprache übersetzen. Bevor versucht wird zu klären, auf welche Weise die altslav. Glossen in die lat. kirchenrechtliche Sammlung geraten sein könnten, muss das Wesentlichste über Entstehung und Verbreitung der « vermehrten Dionysiana » gesagt werden.

Im Westen war das in den Jahren 498-501 verfasste Kanoneswerk des Dionysius Exiguus in seiner autoritativen Geltung seit dem Jahre 774 im Frankenreich fast vollständig verdrängt worden durch die sog. Dionysio-Hadriana, die in dem von Papst Hadrian I. im Jahre 774 Karl dem Grossen überreichten Codex

(1) Über die Entstehung der Kanones vgl. Ed. SCHWARTZ, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, *Ztschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte*, LVI (LXIX. Bd. der *Ztschr. f. Rechtsgeschichte*), *Kanonist. Abt.*, XXV, Weimar 1936, S. 1-114, besonders S. 18-21; über die pseudoap. Kanones s. Alph. STICKLER, *Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae. I. Historia fontium.* Turin 1950, S. 22 f. Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich Prof. K. Weinzierl, München.

enthalten war. In diesem Codex befanden sich zwar die Kanones der Sammlung des Dionysius, doch zeigte er in verschiedenen Punkten Unterschiede von der ursprünglichen Form dieser Sammlung, von der reinen Dionysiana. Der Cod. lat. Vatic. 5845, zwischen 915 und 934 in beneventanischer Schrift geschrieben, enthält die Dionysiana in 2. Version, danach die Dekretalensammlung mit Vorrede; dann folgen die « decreta Symmachi », hierauf mit Titelverzeichnis die andern Zusätze der Dionysio-Hadriana, schliesslich ein Anhang von 79 Dokumenten. Dieser Anhang, von den Ballerini « Collectio additionum Dionysii » genannt, findet sich auch in der kanonischen Sammlung, die von Fr. Maassen nach der Dionysio-Hadriana oder Hadriana « vermehrte Collectio Hadriana » genannt wurde (1).

Wenn Maassen (op. cit. 454 ff.) trotz des von den Ballerini richtig gewählten Namens « Collectio additionum Dionysii » diese Entwicklungsform als « vermehrte Dionysio-Hadriana » bezeichnet hat, so besteht heute kein Zweifel darüber, dass sie nicht eine Weiterbildung oder Vermehrung der Hadriana ist, sondern eine selbständige Weiterentwicklung einer mit der Hadriana gemeinsamen Vorstufe. Die nur in vier Handschriften überlieferte Sammlung wird daher heute als « vermehrte Dionysiana » bezeichnet (2). Die Handschriften sind: Cod. Vallicellanus A 5, Cod. Vercellensis LXXVI, Cod. lat Monac. 14008 und Cod. lat. Vatic. 1353. Schon Maassen stellte fest, dass die Sammlung in Italien entstanden sein muss. Als Entstehungszeit nahm er die Zeit vor 872 an (Maassen op. cit. S. 465). Die spätere Forschung konnte seinen Beobachtungen Neues hinzufügen. R. Massigli, der noch von « Hadriana Augmentée » spricht, versuchte eine genauere Lokalisierung der Abfassung der Sammlung zu bestimmen und kam zu der, später von andern bestätigten, Auffassung, dass die Sammlung des Vatic. 5845 und « Hadriana Augmentée » ihre endgültige Form in Ra-

(1) Fr. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters*, I, Graz 1870, S. 454 ff.

(2) Hub. WURM, *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus*, Bonn 1939 (*Kanonist. Studien und Texte*, Bd. 16), S. 35. A. STICKLER a. a. O. S. 50: « Dionysiana-Hadriana adaucta, quae non dependet ex Hadriana sed ex evolutione simili collectionis fontis Hadrianae... ».

venna erhalten haben, und zwar die « Hadriana Augmentée » um 867 [1].

Eine direkte Beziehung zwischen Vatic. 5845 und « Hadriana Augm. » besteht nicht, beide werden aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, aus einer Sammlung, die aus chronologisch geordneten Stücken bestand (Massigli S. 367). Die für die vorliegende Untersuchung wichtigen Ergebnisse der Arbeit Massiglis sind: Eine der Hss. der verm. Dionysiana (diese Bezeichnung sei von jetzt an gewählt) – die einzige, deren Ursprung man genauer festlegen kann –, stammt wahrscheinlich aus Ravenna, es ist Vallic. A 5; von den drei andern Hss. befanden sich zwei (Verc. LXXVI und Vat. 1353) schon sehr früh in Norditalien. Die Sammlung enthält (freilich nur im Verzeichnis als Nr. IV nach dem Papstkatalog) eine Liste der Bischöfe von Konstantinopel, was auf das griech. Italien hinweist. In den vier Hss. selbst fehlt die Liste. Der Vat. 5845, der, wie erwähnt, die nämlichen Dokumente enthält, die der zweite Teil der verm. Dionysiana bringt, wurde im griech. Italien abgeschrieben. In den Hss. der verm. Dionysiana und in Vat. 5845 findet sich eine Variante, die nur noch zwei andere, zweifellos auf Ravenna zurückgehende Hss. (Vat. lat. 1349 und Vat. lat. 1339) bringen, so dass in der geänderten Stelle (Vat. 1349 und 1339 enthalten kanonische Sammlungen) eine ravennatische Tradition zu sehen ist (Massigli S. 375 und passim).

In Clm 14008 fehlt auch der Papstkatalog, trotzdem er im Index (als Nr. III) angeführt ist. An der Stelle des Katalogs stehen hier zwei apokryphe Schreiben des hl. Clemens (Maassen S. 464 f.). Wurm bestätigt (S. 45 Anm. 60), dass Vallic. A 5 enge Beziehungen zu Ravenna zeigt und weist auf weitere Verbindun-

[1] R. Massigli, *Sur l'origine de la collection canonique dite Hadriana Augmentée*, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXXIIe Année 1912, École française de Rome, Paris, Rom 1912, S. 363-377. Massigli erwidert auf den zu erwartenden Einwand, dass ja gerade in dieser kanon. Sammlung besonders viele die Prätentionen der röm. Kurie begünstigende Stücke enthalten seien, mit einem Hinweis darauf, dass die Tradition zugunsten Roms in Ravenna damals schon zu stark war, als dass man mehr als die Abänderung einzelner das Papsttum allzu sehr begünstigender Textstellen hätte wagen können (S. 377). Vgl. P. Fournier, G. Le Bras, *Histoire des Collections canoniques en occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratian*, I, *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris 1931, S. 97, Anm. 5.

gen zwischen verm. Dionysiana und Ravenna hin. Nach seinen Beobachtungen (S. 35) stehen Cod. Vat. lat. 5845 und Clm 14008, die Münchener Hs., sodann Cod. Vallic. A 5 der Urhandschrift der vermehrten Dionysiana am nächsten. Sehr bedeutsam ist der Hinweis Wurms darauf, dass die in der Dionysio-Hadriana wie auch in der vermehrten Dionysiana vorliegende Form – Vorrede, Generalverzeichnis der tituli der Kanones und der Dekretalen, dann Text der Kanones und Dekretalen – eine auch durch viele Varianten und die Form des Protokolls bezeugte fast gleichzeitige junge Entwicklungsstufe darstelle: Die Hadriana aus der römischen Kanzlei, durch Papst Hadrian im Jahre 774 König Karl mit einer neuen Vorrede bzw. Widmung übergeben, die vermehrte Dionysiana jedoch aus der byzantinisch-ravennatischen Einflusssphäre (Wurm S. 44 f.).

Die Handschrift Cod. lat. Monac. 14008 war, wie die Glossen zeigen, in einem slavischen Land. Es erhebt sich die Frage: Wem war daran gelegen, gerade eine besonders vollständige und unhandliche Sammlung des römischen Kirchenrechts, die offenbar ausserhalb Italiens kaum verwendet wurde, in slavisches Gebiet gelangen zu lassen, eine Handschrift noch dazu, die zwar in Italien geschrieben worden ist, aber auf eine im griech. Italien, im byzantinisch-ravennatischen Wirkungsbereich verfasste Sammlung zurückgeht?

Eine genaue Untersuchung über den Ort, über das Werk, aus dem die slav. Glossen stammen, wenn sie doch, wie es offensichtlich ist, nicht eine unmittelbare Übersetzung der entsprechenden lat. Wörter sind, hilft diese Frage beantworten. Es ist ja nicht anzunehmen, dass der Glossator nur diese fünf Wörter aus dem Griech. ins Slav. übersetzt und in das römische Kanoneswerk eingetragen hat, sondern sie werden sehr wahrscheinlich einem in slav. Sprache abgefassten grösseren kanonischen aus dem Griech. übersetzten Sammelwerk entnommen sein. V. Zlatarski hat 1911 die Ansicht ausgesprochen, dass zu dem Zeitpunkt, da Boris seine Fragen an Papst Nikolaus I. richtete (im Jahre 865), in Bulgarien bereits ein kirchliches Rechtsbuch verwendet worden sein musste. Er sucht die Frage zu klären, welche byzantinische Kirchenrechtssammlung dies gewesen sein könnte (S. 93). Er setzt voraus, dass es sich dabei nicht um die erst in den letzten Lebensjahren Methods (um 885) in Mähren angefertigte Übersetzung des Slavenapostels gehandelt haben könne (S. 94 f.). Wenn auch nicht alle

seine Argumente von gleichem Gewicht sind, so vermag er doch glaubhaft zu machen, dass die sog. III. Red. des Syntagmas in 14 Titeln, die der kirchenslav. Übersetzung dieses Denkmals zugrunde liegt, gerade für den Gebrauch der neubekehrten Bulgaren geschaffen wurde und in der bulgarischen Kirche von ihrer Entstehung an massgebliche Geltung hatte (S. 95-108). Dann wäre als wahrscheinlich anzunehmen, dass die Übertragung des Syntagmas die älteste slav. Nomokanonübersetzung darstellt. Bisher konnte jedoch diese Frage nicht endgültig geklärt werden (1).

Die Tatsache, dass Clm 14008 aus St. Emmeran zu Regensburg nach München gebracht wurde, und andere später zu nennende Umstände verweisen aber nicht auf Bulgarien, sondern auf Mähren. Die sog. pannonische Legende Methods sagt am Schluss des 15. Kap. (nach der Übersetzung von Miklosich): tam vero etiam nomocanonem, id est legis regulam, et patericum vertit. Heinrich Felix Schmid hat 1922 auf Grund einer eingehenden sprachlichen Untersuchung den Nachweis geführt, dass die Συναγωγή des Johannes Scholasticus in 50 Titeln der Nomokanon war, den Method nach der Angabe der Legende übersetzt hat (2). Die

(1) V. Zlatarski, *Kakvi kanoničeski knigi i graždanski zakoni Boris e polučil ot Vizantija? Lětopis na Bъlgarskata Akademija na naukitě* I, za god 1911, Sofia 1914, S. 73-116, vermittelt durch H. F. Schmid, *Neuere Beiträge zur Frage nach der ältesten ksl. Nomokanonübersetzung, Ztschr. f. slav. Phil.* 1, 1925, 198-210, S. 205-210. Zlatarski nimmt aber an, dass auch die Συναγωγή-Übersetzung in der ersten Periode des kirchenslav. Schrifttums entstanden und dass sie auf Method und die Bedürfnisse der mährischen Kirche zurückzuführen ist. (S. 108 ff.).

(2) H. F. Schmid, *Die Nomokanonübersetzung des Methodius. Die Sprache der kirchenslav. Übertragung der* Συναγωγή *des Johannes Scholasticus in 50 Titeln in der russisch-kirchenslav. Ust'užskaja Kormčaja aus dem XIII. Jhdt.*, Leipzig 1922 (*Veröffentlichungen des balt. und slav. Instituts an der Univ. Leipzig*, 1.). Die Prioritätsfrage hinsichtlich der beiden slav. Nomokanonübersetzungen war von der Mehrzahl der früheren Forscher, vornehmlich aus sprachlichen Gründen, zugunsten der Συναγωγή-Übersetzung beantwortet worden. H. F. Schmid, ausschliesslich mit sprachgeschichtlichen Argumenten arbeitend, hat die Ergebnisse jener Forscher, wonach die Σύνταγμα-Übersetzung sprachgeschichtlich jünger ist, mit neuen Nachweisen bestätigt (s. besonders S. 47 f., 89, 114). Über die Ursachen der von früheren festgestellten fast wörtlichen Übereinstimmung mancher Stellen beider kirchenrechtlichen Übersetzungen wird erst dann geurteilt werden können, wenn die Eigenart jedes der beiden Denkmäler und somit die sie unterscheidenden Züge klar erkannt sein werden. Die Beweisführung Zlatarskis wird noch einer genauen Prü-

Συναγωγή in 50 τίτλοι des antiochenischen Anwalts (σχολαστικός), späteren Presbyters Johannes, der dann 565-577 Patriarch von Konstantinopel war, und die etwas spätere Kanonessammlung in 14 τίτλοι bilden das Fundament des griech. Kirchenrechts (Ed. Schwartz a. a. O. S. 2). Die Συναγωγή liegt in kirchenslav. Übersetzung in drei Handschriften vor: 1) Die Hs. des Moskauer Rum'ancev-Museums Nr. 230, genannt Ust'užskają Kormčaja; sie stammt aus dem 13. Jahrhundert. 2) Die Hs. der Mosk. Geistl. Akademie fundam. bibl. Nr. 54 aus dem 16. Jahrhundert. 3) Eine aus der Ust'užskaja 1826 abgeschriebene Hs. Nach dem Nachweis H. F. Schmids muss die Urschrift der Ust'užskaja Kormčaja als die Übertragung des Slavenapostels angesehen werden. Der Charakter der Fremdwörter, die darin verwendet werden, gibt Anlass, von mährischer Herkunft dieses Übersetzungswerks zu sprechen (Schmid S. 117-120).

Die kanonische Sammlung in 14 Titeln und zwar in der Form des « Σύνταγμα III. Redaktion », das nach Beneševič während der Regierungszeit des Patriarchen Tarasius (784-806) entstanden ist [1], ist in kirchenslav. Übertragung in fünf Handschriften erhalten: Die wichtigste von ihnen enthält die Hs. der Mosk. Synodalbibliothek Nr. 227, genannt Jefremovskaja Kormčaja; nach sprachlichen Kriterien wird sie dem 12. Jahrhundert zugeschrieben [2]. Die übrigen Handschriften, die neben der Jefremovskaja von geringer Bedeutung sind, sind (ausser einer aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, aus der Bibliothek der Gräfin Uvarov Nr. 124, nur einen unvollständigen Text des Σύνταγμα enthaltend) im 16. oder 17. Jahrhundert entstanden [3].

Es liegt nahe, die altslav. Glossen mit den entsprechenden Stellen in der Ust'užskaja Kormčaja zu vergleichen. Sie ist buchstabengetreu abgedruckt in der Beilage des Werkes von I. I. Sre-

---

fung, besonders vom Standpunkt der kanonistischen Erforschung der byz. Rechtsquellen aus, unterzogen werden müssen (Schmid, *Neuere Beiträge*..., S. 205, 208).

(1) B. N. Beneševič, *Kanoničeskij sbornik XIV titulov*, St. Petersburg 1905, S. 288, Schmid, *Die Nomokanonübersetzung*... S. 6.

(2) I. I. Sreznevskij, *Obozrenije drevnich russkich spiskov kormčej knigi*, St. Petersburg 1897, 16-18; Obnorskij, *O jazyke Jefremovskoj kormčej XII veka* = *Izsledovanija po russk. jazyku*, III, St. Petersburg 1912.

(3) Beneševič, *Kanon. sbornik*, S. 261, Schmid, *Die Nomokanonübs.*, S. 6.

znevskij, Obozrenie drevnich russkich spiskov kormčej knigi (Sbornik otdelenija russkago jazyka i slovesnosti akademii nauk 65,2,) St. Petersburg 1897. Auf S. 11-12 der Beilage steht der dem 35. pseudo-apost. Kanon der verm. Dionysiana entsprechende Kanon als Nr. 34. Er lautet (die Abkürzungen der Überschrift sind von mir ausgeschrieben, die mit [=] eingeklammerten Wörter oder Silben z. B. [= аки] sind aus der Hs. der Mosk. Geistl. Ak. aus dem 16. Jahrhundert entnommen, sie unterscheiden sich von der jeweiligen Stelle der Ust'užskaja; die Hs. der Geistl. Ak. fundam. bibl. Nr. 54 wird Ioasafovskaja Kormčaja genannt):

Свѧтыхъ апостолъ канонъ мд (= **л҃д**).

Єпископомъ когождо ꙗзыка вѣдѣти достоить своѥго старѣишиноу, имѣти и ꙗко (= **аки**) **главоу и** (= **ни**) **без волѣ** (= **-ѧ**) **ѥго ничто же** (= **ничесо имъ**) **творити, та же тъкмо творити, ꙗже имъ въ своѥи области достоꙗть** (= **-ить**) **и ꙗже подъ ними** (= **-ъ**) **соуть страны**...

Das griech. ἑκάστου ἔθνους wird hier übersetzt mit **когождо ꙗзыка**. Für ἔθνος ist also das nämliche Wort gewählt wie in den Glossen, was nicht selbstverständlich ist, denn auch andere Wörter hätten griech. ἔθνος übersetzen können, wie **родъ, страна**. Im Cod. Supr. wird griech ἔθνος neunmal mit **страна**, siebenmal mit **ѩзыкъ** übersetzt (Meyer, Aksl.-gr. Wb. des Cod. Supr.). Auch dasselbe Pronomen wie in den Glossen steht hier für ἕκαστος. Auch hier hätte das Pron. anders übertragen werden können, ja es wäre eine andere Übersetzung sogar eher zu erwarten gewesen, da altkirchenslav. **къжьдо** selten in adjektivischer Verwendung zu finden ist. Dass der Gen. statt des Dat. der Glossen isiku komusdo steht, nimmt nicht wunder, denn der Dat. der Zugehörigkeit ist ein spezifisch altkirchenslav., hier besser gesagt altbulgar. Charakteristikum; die Ust'užskaja stammt aus dem 13. Jahrhundert und kann natürlich die Folgen einer Entwicklung aus einem altkirchenslav. zu einem russisch-kirchenslav. Text nicht verleugnen. Die Stellung des Pron. in den Glossen nach dem Subst. isiku wird damit zusammenhängen, dass das Pron. dem lat. Pron. übergeschrieben werden sollte.

Wie in den Glossen, so steht auch in der Ust'užskaja der Inf. imeti, in der slav. Hs. naturgemäss mit ě. Dem be der Glossen entspricht das kirchenslav. bez. Wenn in der Ust'užskaja statt des nach den Glossen erwarteten **повелѣниѥ** das Subst. **волꙗ**

steht, so ist einerseits daran zu erinnern, dass beide Wörter etymologisch verwandt sind, auf den nämlichen Stamm zurückgehen, andererseits belehrt ein Blick auf den Gebrauch beider Subst. im Altruss. bzw. Russisch-Kirchenslav., dass волꙗ häufig und in ziemlich weitem Bedeutungsumfang verwendet wurde (für voluntas, θέλημα, russ. согласие, возможность, свобода, licentia, libertas), während bei повелѣние gegenüber dem Altkirchenslav. offensichtlich eine Bedeutungsverengung eingetreten ist und das Wort nur noch verhältnismässig selten verwendet wurde; das eigentliche Wesen dieses Wortes als Verbalsubst. zu повелѣти « befehlen » tritt stärker hervor, es bedeutet im Altruss. meist « Befehl », dann auch « Statut, Verordnung » russ. устав, правило [1]. Dass bei späterer Überarbeitung волꙗ eingesetzt wurde, ist demnach leicht zu erklären.

Die Untersuchung der Sprache der Glossen und der betr. Stellen in der Ust'užskaja Kormčaja ergibt also, dass die Glossen der altkirchenslav. Nomokanonübersetzung entnommen sind. Nun seien zum Vergleich noch die entsprechenden Stellen aus der Jefremovskaja Kormčaja herangezogen. Sie ist, zusammen mit dem griech. Paralleltext, abgedruckt in Drevne-slavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovanij I von B. N. Beneševič, St. Petersburg 1906. Der Kanon beginnt hier auf. S. 68 (nur der Anfang des Kanons wird von mir angeführt): лд епнскопомъ вѣдѣтн трѣбѣ ѥсть своѥго старѣишиноу· и имѣтн ѥго ꙗко главоу· н ннчьсо же творити излїше без тогл волꙗ...

Der griech. Text bei Beneševič: λδ Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης,...

In der Jefremovskaja fehlt die Übersetzung von ἑκάστου ἔθνους, sonst stimmt sie mit der Ust'užskaja überein. Das Fehlen der beiden Wörter, dieser wichtigen Ergänzung zu епнскопомъ, zeigt deutlich, dass die Ust'užskaja den Glossen näher steht.

Die Beantwortung der Frage, wie eine vermehrte Dionysiana in ein slavisches Land gelangen konnte, welches Land das gewesen und um welche Zeit es geschehen sein mochte, kann jetzt unternommen werden.

Die Griffelschrift, in der die Glossen eingeritzt sind, lässt eine genaue Datierung innerhalb des Zeitraums vom späten 9. und

[1] Sreznevskij, *Materijaly...*, I, Sp. 198 f., II, Sp. 995.

frühen 10. Jahrhundert nicht zu (B. Bischoff danke ich diese Mitteilung). Mehrere Umstände aber geben Anlass, die Eintragung der Griffelschrift in die Zeit um 880 zu verlegen, ein Zeitabschnitt, der sich mit dem Ergebnis der paläographischen Untersuchung sehr gut vereinbaren lässt. Die Glossen wären somit als die älteste originale Überlieferung slavischer Worte in lat. Schrift und mithin als die älteste originale Eintragung slavischer Worte zu betrachten, die wir heute kennen ([1]).

Da Clm 14008 aus Italien stammt, eine Sammlung des römischen Kirchenrechts enthält, richtet sich der Blick nach Rom. Im Jahre 879 wurde Method nach Rom zitiert, damit er Rechenschaft darüber ablege, ob er noch seinem mündlichen und schriftlichen Versprechen gemäss lehre. Svatopluk, Fürst des Grossmährischen Reiches, wurde gleichzeitig davon unterrichtet. Im Sommer 880 erhielt Svatopluk einen weiteren Brief aus Rom; dieser Brief, den ihm Method zu überbringen hatte, ist feierlich und ausführlich, es ist der Brief Papst Johanns VIII. an Svatopluk über Method und Wiching vom Juni 880, der überschrieben ist: Dilecto filio Sfentopulcho glorioso comiti. Method wird hier freilich nur noch archiepiscopus s. ecclesiae Marabensis genannt, während noch 879 der Papst einen Brief an ihn richtete, der beginnt: Reverentissimo Methodio archiepiscopo Pannoniensis ecclesiae (MG. Epp. VII Nr. 201 S. 160 f.). Method hat vor einer römischen Synode seine Rechtgläubigkeit hinsichtlich des Symbols dargelegt, und es heisst im Brief von 880 weiter: « Nos autem illum in omnibus ecclesiasticis doctrinis et utilitatibus orthodoxum et proficuum esse repperientes vobis iterum ad regendam commissam sibi ecclesiam Dei remisimus... ».

Dieser Brief sicherte Method die volle Unterstützung der römischen Kurie zu und bestätigte ihn in allen seinen erzbischöflichen Rechten, während Methods Gegner Wiching nur zum Bischof von Neutra geweiht wurde. Kurz nach der oben zitierten Stelle des Briefes findet sich der Satz (MG. Epp. VII, Nr. 255, S. 223): « Presbiteros vero diacones seu cuiuscumque ordinis cle-

([1]) Die bisher älteste Eintragung in kyrill. Schrift, über deren Entdeckung in *Slavia* XX (1950/51), S. 497-511 von F. V. MAREŠ berichtet wird, soll aus dem 1. Viertel des 10. Jahrhunderts stammen. Es ist ein noch nicht endgültig gedeutetes slav. Wort, das auf einer bei Smolensk 1949 gefundenen Tonscherbe steht.

ricos sive Sclavos sive cuiuslibet gentis, qui intra provincie tue fines consistunt, precipimus esse subiectos et obedientes in omnibus iamdicto confratri nostro, archiepiscopo vestro, ut nichil omnino preter eius conscientiam agant ». Hier wird also eine Stelle aus demjenigen der pseudoap. Kanones wörtlich zitiert, der die Grundlage für die Organisation der mährischen Kirche bilden sollte, da er über die hierarchische Stellung des Erzbischofs handelt. Und gerade diese Stelle (preter eius conscientiam) sowie einige kurz vorher stehende Ausdrücke in der die Kanones enthaltenden lat. Handschrift sind in slav. Sprache glossiert [1]. Selbst wenn man zunächst von der besonderen sprachlichen Eigenart der Glossen absieht, gibt es wohl kaum eine bessere Erklärung für die Eintragung der Glossen als die, dass am Hofe Svatopluks der vom Papst angeführte Kanon erörtert wurde und dass dabei die slav. Wörter eingeritzt wurden. Verweist doch Papst Johann VIII. im vorhergehenden Satz auf den nämlichen Kanon 35 und fügt die Worte hinzu: « sicuti sancti canones docent ». Die Kenntnis der Kanones wird vorausgesetzt.

Die Annahme, dass die Glossen um 880, nach Eintreffen des päpstlichen Briefes an Svatopluk, eingeritzt wurden, wird bekräftigt durch den besonderen sprachlichen Charakter dieser wenigen Wörter. Sie sind, wie die Untersuchung zeigt, nicht nur als vom Altkirchenslav. beeinflusst, sondern selbst als altkirchenslav. zu bezeichnen und sind offensichtlich aus der altkirchenslav. Nomokanonübersetzung Methods entnommen. Diese Nomokanonübersetzung wurde wohl bei der Erörtetung des Papstbriefes herangezogen und es wurde die lat. mit der slav. Form des Kanons verglichen. Nach der Schreibung der Glossen ist zu vermuten, dass ein Schreiber die Worte so, wie er sie aus dem Munde eines Slaven (war es Method selbst ?) hörte, niederschrieb. Die slav. Übersetzung war glagolitisch geschrieben und konnte von einem Nichtslaven nicht gelesen werden. Nach dem Tode Methods, 885, hörte die slav. Liturgie in Mähren und Pannonien zu bestehen auf und die Schüler Methods mussten das Land verlassen. Nach diesem Zeitpunkt kann mit dem Vorhandensein der Nomokanonübersetzung Methods in Mähren kaum mehr gerechnet werden.

[1] Der Hinweis darauf, dass gerade die glossierte Stelle in Clm 14008 in diesem Papstbrief zitiert wird, ist Privatdozent Heinz Löwe, Köln, zu danken (briefliche Mitteilung an B. Bischoff).

Die Glossen liefern einen unmittelbaren Beweis dafür, dass die Übersetzung des Nomokanons aus dem Griech. tatsächlich noch zu Lebzeiten Methods geleistet wurde und sie bestätigen damit die Ergebnisse der Untersuchung H. F. Schmids. Sie geben aber auch Anlass anzunehmen, dass die Nomokanonübersetzung Methods mehrere Jahre vor dessen Tod mindestens in Teilen schon abgeschlossen war. Sie ergänzen also die Angabe der Vita Methodii in einer bisher unbekannten Weise.

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte mit grosser Wahrscheinlichkeit hervorgehen, dass die lat. Handschrift, der jetzige Clm 14008, auf Veranlassung des Papstes zu Missionszwecken nach Mähren gesandt wurde. Die Kanonessammlung « vermehrte Dionysiana » entstand, wie oben angegeben, gegen 867. Sie fand, nach den vorhandenen Handschriften zu urteilen, ausserhalb Italiens keine Verbreitung. Es musste dem Papst als höchst wichtig erscheinen, sich die Aufsicht über die Mission Methods zu sichern, was die Übersendung eines römischen kirchlichen Rechtsbuches nach Mähren als geboten erscheinen lassen konnte. Verwunderlich ist in diesem Zusammenhang aber der Umstand, dass die verm. Dionysiana aus byzantinisch-ravennatischer Einflußsphäre stammt. Wie ist es zu erklären, dass gerade eine Sammlung nach Mähren gesandt wurde, in deren Index ein Katalog der Bischöfe von Konstantinopel verzeichnet ist, was, neben andern Anzeichen, auf nähere Beziehungen zu dieser Stadt schliessen lässt?

Zwei Gründe können angeführt werden, die geeignet sind, diesen zunächst als widerspruchsvoll erscheinenden Sachverhalt zu klären. Der 880 an Svatopluk gerichtete Brief Papst Johanns VIII. war ein grosser Erfolg für Method. Im Gegensatz zu dem im Jahre 873 vom nämlichen Papst erlassenen Verbot wurde dem Slavenapostel nun doch der Gebrauch der slav. Sprache nicht nur für die Predigt, sondern auch für die Zelebrierung der Messe gestattet. Die apostolische Anerkennung der slav. Liturgie war aber, wie heute feststehen dürfte, weder ein Zugeständnis an die nationalen Gefühle der slav. Bevölkerung, Gefühle, die im heutigen Sinne damals noch nicht vorhanden waren, noch auch ein Entgegenkommen gegenüber den Erfordernissen des mährischen Staates, sondern sie ist als persönlicher Erfolg Methods zu betrachten [1].

[1] P. v. VÁCZY, *Die Anfänge der päpstlichen Politik bei den Slaven*, Budapest 1942 (*Ostmitteleurop. Bibliothek* Nr. 43), S. 54 f. Im Brief Papst

Als ein Zeichen der persönlichen Anerkennung, des Entgegenkommens gegenüber Method seitens des Papstes kann auch die Übersendung eines römischen Kirchenrechtsbuches angesehen werden, das die Zeichen der Herkunft aus byz.-ravennatischem Wirkungsbereich in sich trägt. Method war eben doch Grieche, durch Freundschaft mit Photius verbunden.

Ferner kann darauf verwiesen werden, dass der Aufbau der mährischen Provinzialkirche unter unmittelbarer Leitung durch die römische Kurie vor sich ging, so dass die fränkische Reichskirche keinen Anteil daran hatte. Gerade aus dem Brief des Papstes vom Jahre 880 geht hervor, dass Mähren auch späterhin in allen kirchlichen Angelegenheiten nur nach den Weisungen Roms verfahren sollte (1). So dürfte auch kein Widerspruch darin zu sehen sein, dass der Papst nach Mähren nicht jene kirchenrechtliche Sammlung bringen liess, die seit 774 im Frankenreich fast allein amtliche Geltung hatte, die Dionysio-Hadriana, sondern die nördlich der Alpen kaum bekannte vermehrte Dionysiana. Er konnte auch damit die Selbständigkeit der mährischen Kirche gegenüber der fränkischen Reichskirche zum Ausdruck bringen; zudem ist, wie oben (S. 259) erwähnt, die verm. Dionysiana eine fast gleichzeitige junge Entwicklungsstufe der Dionysiana wie die Hadriana.

Es wurde oben vermerkt, dass Clm 14008 einen paläographischen Hinweis darauf gibt, dass er in Rom entstanden sein könnte. Die Art des Schreiberwechsels lässt darauf schliessen, dass der Codex rasch geschrieben wurde. Sammlungen von Kanones sind, anders als es bei den Kanones selbst ist, in der Regel Privatarbeiten. Sie finden weitere Verbreitung oder werden längere Zeit verwendet, wenn sie in einem kirchlichen Zentrum der dort herrschenden Richtung genehm oder von ihr veranlasst sind (Ed. Schwartz, Die Kanonessammlungen... S. 32 f.). Die verm. Dionysiana enthält Stücke, die sich in keiner andern Sammlung jener

---

Johannes VIII. an Method vom Sommer 879 wird das 873 erlassene Verbot erwähnt und erneuert (MG. Epp. VII Nr. 201, S. 160 f.): « ... Audimus etiam, quod missas cantes in barbara, hoc est in Sclavina lingua, unde iam litteris nostris per Paulum episcopum Anconitanum tibi directis prohibuimus, ne in ea lingua sacra missarum sollempnia celebrares,... ».

(1) P. v. Váczy a. a. O. S. 52 f.

Epoche finden (Beipiele bei Massigli S. 364, so der Brief Papst Leos d. Gr. an die Bischöfe von Sizilien: Occasio specialium, der Brief Papst Gregors d. Gr. an den Bischof von Marseille, Serenus: Litterarum tuarum) und eine Reihe von Dokumenten, in denen der Primat des Papstes eindeutig hervorgehoben wird (das pseudogelasianische Dekret « Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris... » u. a.). Neben dem paläographischen Hinweis und den oben dargelegten geschichtlichen Zusammenhängen, die auf Rom als den Ort der Niederschrift des Clm 14008 deuten, kann auch aus der starken Betonung des Primatsgedankens in dieser Sammlung geschlossen werden, dass ein wesentliches Hindernis, sie von Rom nach Mähren zu senden, nicht bestanden haben wird. Schliesslich ist ja auch in der Beurteilung des photianischen Schismas seit den Forschungen von V. Grumel und vor allem Fr. Dvorník über diesen Gegenstand eine nicht unbedeutende Änderung eingetreten.

Andererseits wird die Frage laut, ob ein Zusammenhang der in Clm 14008 enthaltenen Sammlung mit den vielerörterten zwei altslav. Scholien gefunden werden kann, die von A. Pavlov in 2 Hss. in der Beilage zur slav. Kanonessammlung in 14 Titeln entdeckt und 1897 im Viz. Vrem. herausgegeben wurden. Die Scholien, die ursprünglich sehr wahrscheinlich in der slav. Übersetzung des Nomokanons des Johannes Scholasticus waren, bekämpfen das vorausgehende byzant. Scholion und den 28. Kanon des Chalcedonense sehr entschieden und treten für den Primat des Papstes ein. Namhafte Gelehrte hielten Method für den Verfasser, bzw. Übersetzer, anderer Ansicht war Beneševič (Byz. Ztschr. 36, 1936, S. 101-105). Die Vorlagen der Scholien sind nicht bekannt. Die Untersuchung dieser schwierigen Frage soll einer gesonderten Studie vorbehalten bleiben.

Ich fasse die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung zusammen:

1. Die altslav. Glossen in Clm 14008 (nach dem Ort, an dem sie offenbar die längste Zeit aufbewahrt wurden, möchte ich sie St. Emmeraner Glossen nennen) sind nach paläographischen, geschichtlichen (besonders kirchen- und kirchenrechtsgeschichtlichen) und sprachlichen Gründen als die älteste originale Überlieferung slav. Worte in lat. Schrift und als die älteste Eintragung slav. Worte überhaupt anzusehen. Sie dürften um das Jahr 880 eingetragen worden sein.

2. Die Glossen übersetzen nicht die lat. Worte, denen sie übergeschrieben sind, sondern sind der slav. Übersetzung des griech. Nomokanons in 50 Titeln des Johannes Scholasticus entnommen. Sie übersetzen die den lateinischen entsprechenden griech. Worte des nämlichen Kanons. Daraus ist zu schliessen, dass die in der Vita Methodii diesem zugeschriebene Nomokanonübersetzung wirklich um 880 wenigstens in Teilen bereits vorgelegen ist und dass dies nicht die Übertragung der Kanonessammlung in 14 Titeln gewesen sein wird.

3. Die Angabe der Vita Methodii über die Übersetzungstätigkeit Methods während seiner letzten Lebensjahre wird hinsichtlich des Nomokanons bestätigt und kann genauer festgelegt werden, als es bisher möglich war.

4. Auf die Art der Missionierung Mährens im 9. Jahrhundert von Rom aus fällt neues Licht durch die Kenntnis eines römischen Kirchenrechtsbuches, das offensichtlich um 880 vom Papst an die Residenz des mährischen Fürsten Svatopluk gesandt wurde.

Dass die lat. Kanonessammlung nach 885 nach Regensburg gelangen konnte, ist aus den geschichtlichen Ereignissen des endenden 9. und beginnenden 10. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren wohl zu verstehen.

Die St. Emmeraner Glossen stellen einen Schrifttumsrest dar, der unmittelbar in die Zeit und den Wirkungskreis des Slavenapostels Method zurückreicht.

München

Wilhelm Lettenbauer

Les débuts de la querelle photienne vus de Rome et de Byzance

Un certain nombre de faits mis en lumière par les études récentes sur la querelle photienne semblent déstinés à modifier profondément les opinions acquises sur ce sujet. En particulier, l'abdication d'Ignace et le fait que la grande majorité du clergé byzantin se soit ralliée à Photius, invitent à un nouvel examen des motifs sur lesquels se fondaient à l'origine les points de vue divergents de Rome et des photiens.

Il est établi désormais qu'Ignace démissionna réellement. C'est d'après cette donnée essentielle que la grande majorité du clergé qui dès 858 adhéra à Photius se forma la conscience. C'est encore à cette abdication, en même temps qu'à la violence qui avait été exercée sur lui, qu'en appela Photius pour justifier aux yeux de Nicolas Ier son accession au trône patriarcal. L'empereur Michel III, écrivant au pape, assurait lui aussi qu'Ignace avait spontanément abdiqué, mais il ajoutait qu'il avait été déposé par un concile dont l'empereur envoyait les actes, ou du moins un rapport assez détaillé [1].

Plus que l'abdication d'Ignace, c'est sa condamnation qui attira l'attention de Nicolas; elle heurtait un des principes fondamentaux de son gouvernement. Aucune cause d'une certaine importance ne devait être tranchée, selon lui, sans l'intervention

[1] « Quod quam sit reprehensione dignum, testes illi qui ei oppositi fuerant manifestant, quia tales, quos in epistula vestra legimus, canonica institutio prohibet et invidiose datos manifeste claret, quoniam, nec ipse proprio ore manifestavit, ut directionis vestrae asserunt litterae, illa quae ei obiiciebantur, neque accusatores illius, secundum sacrorum canonum instituta, probaverunt », M. G. H. *Epist.* VI, 434:9-13.

et le consentement du Saint-Siège ([1]). Aussi voulut-il affirmer son droit et tirer en même temps au clair ce qui se cachait sous les affirmations du basileus autant que sous les termes évasifs du nouvel élu. Ses légats devaient examiner tout ce qui se rapportait aux deux éventualités qui, du vivant même d'Ignace, pouvaient rendre légalement vacant le trône patriarcal: abdication ou déposition du titulaire.

Cette enquête imposée par le pape sur l'éloignement d'Ignace forçait le gouvernement byzantin, autant que Photius, à choisir une ligne de conduite juridiquement bien définie. Le plus simple et le plus naturel aurait été de suivre avec les légats le même procédé qu'avec le haut clergé byzantin, en leur présentant la démission d'Ignace. Pour des juges étrangers aux rivalités des partis, la révolte des ignatiens qui ne voulaient plus reconnaître Photius, ou même le fait qu'Ignace revendiqua à nouveau son siège, n'enlevaient rien de leur force aux démissions précédentes du patriarche; celles-ci restaient le fait fondamental, le seul même, qui pût justifier la conduite des électeurs et des consécrateurs de Photius ([2]). D'autre part, il ne devait pas être difficile de les produire puisqu'elles avaient été faites par écrit. Pourtant en présence de Radoald et Zacharie, les légats pontificaux, ce n'est pas son abdication, mais son accession prétendûment illégale au trône patriarcal que l'on opposa aux revendications d'Ignace.

Ce n'est pas que l'on eût oublié l'argument des démissions. Théognoste nous rapporte que, au temps où se tenait le procès devant Radoald et Zacharie, les partisans de Photius interpellèrent les ignatiens, leur rappelant qu'ils avaient apporté eux-mêmes la démission d'Ignace; comment donc prétendaient-ils qu'il était encore patriarche ? ([3]) Cela dut pourtant avoir lieu non pas au cours des séances officielles, mais en privé, car les actes du concile de 861 n'en disent rien. Ainsi l'abdication d'Ignace apparaît

([1]) « ...deliberatum et observatum exstitit, qualiter absque Romanae Sedis Romanique Pontificis consensu, nullius insurgentis deliberationis terminus daretur », *ibid.*

([2]) Au moment où les prélats byzantins procédèrent à l'éléction de Photius aucune condamnation ne gravait sur Ignace; ils n'auraient donc pu légitimement lui élire un successeur qu'en se fondant sur son abdication.

([3]) « Οἱ περὶ τὸν βασιλέα πρὸς τοὺς μητροπολίτας ἐτράπησαν, ἄλλους ἄλλως διαβάλλοντες καὶ αἰτιώμενοι, ὅτι τὴν ἀπόταξιν τὴν ἐμὴν τάχα αὐτοὶ ἔφερον καὶ πῶς πάλιν ζητοῦσί με πατριάρχην », Mansi, XVI, 298.

comme un argument dont se servent les byzantins discutant entre eux, mais dont ils se gardent bien de faire usage devant les légats de Rome; le document même qui parle le plus explicitement de cette abdication, la lettre de Métrophane de Smyrne au patrice Manuel, appartient, par son rédacteur comme par son destinataire, au cercle strictement byzantin. Il faut donc croire que la démission d'Ignace n'avait qu'une valeur très relative, même pour la conscience de ceux qui s'en étaient servis, puisqu'ils n'osèrent pas la présenter à l'examen de juges impartiaux. Indépendamment de cette considération, il reste le fait que, pressé de s'expliquer sur l'éloignement d'Ignace, le gouvernement byzantin n'allégua pas l'abdication du patriarche, mais sa condamnation par le synode réuni à Notre-Dame des Blachernes dont, somme toute, on demandait la confirmation à Radoald et Zacharie.

Evidemment, ce n'est qu'après mûre réflexion que Bardas et Photius choisirent cette ligne de conduite; quoique plus compliquée, elle dut leur paraître plus sûre; mais par là-même, et en conséquence de l'initiative des byzantins, le cas d'Ignace prenait aux yeux de Nicolas Ier une figure juridique bien définie: c'était le cas d'un patriarche jugé et condamné sans l'intervention légitime de Rome. Sous des empereurs orthodoxes, un tel cas était sans précédent (1). Aussi, en toute justice, l'attitude de Nicolas ne pouvait être différente de ce qu'elle fut: maintenir sa communion à Ignace et citer les deux parties à Rome afin de pouvoir trancher le différend en pleine connaissance de cause. Léon IV et Benoît III n'avaient pas agi autrement dans le différend entre Ignace et Grégoire Asbestas.

On a soutenu que derrière cette défense généreuse des droits de la justice se cachait le calcul d'un intérêt ambitieux. Nicolas aurait accepté malgré tout de sanctionner l'action de ses légats à Constantinople, il aurait confirmé la condamnation d'Ignace et accordé sa communion à Photius, si Byzance avait bien voulu payer le prix qu'il mettait à ce geste et restituer l'Illyricum à la juridiction romaine. Cette requête, que Nicolas ne pouvait évidemment pas faire par écrit, il l'aurait très bien laissé entendre de vive voix à Léon, l'ambassadeur impérial. Pareille thèse avancée par Haller (2) a été récemment reprise par le Prof. Dvorník. Pour

(1) On aurait pu citer à la riguenr le cas de s. Jean Chrysostome, mais l'idée aurait été fort malencontreuse !

(2) *Das Papsttum*, t. II, Stuttgart 1937, p. 73 suiv.

l'ombre qu'elle jette sur la personnalité d'un pape, grand malgré tout, elle aurait exigé, il faut l'avouer, des preuves bien plus solides que celles qu'on a apportées.

En droit, nous l'avons vu, l'attitude de Nicolas à l'égard d'Ignace n'aurait pu être différente de ce qu'elle fut. Les explications habilement évasives de Photius auraient pu donner le change à un pape plus superficiel; un autre de tempérament moins ferme s'en serait peut-être remis, sans les examiner, aux initiatives de ses légats; mais on ne peut faire un reproche à Nicolas de n'avoir été ni faible ni superficiel. D'autre part, sa constante fidélité pendant tout son pontificat aux principes énoncés dès le début de l'affaire photienne et, qui plus est, l'application de ces mêmes principes dans toute sa politique occidentale, sont la meilleure preuve du fait qu'il n'avait pas d'arrière-pensées en refusant de reconnaître Photius. On peut certes discuter le bien fondé de certains reproches, autant que le style des lettres qu'il adressa à Hincmar; Rothade était peut-être moins innocent qu'on ne le croyait à Rome; il est néanmoins certain que le but poursuivi par Nicolas en ces deux circonstances était d'établir le plein exercice de la juridiction du Saint-Siège et de faire valoir, pour la défense des faibles, son droit de regard sur toutes les affaires ecclésiastiques d'une certaine importance. La fermeté avec laquelle il défendit, contre Lothaire II et ses prélats, les droits de Theutberge prouve à l'évidence son sens profond de la justice autant que son indépendance en face du pouvoir laïc. Prétendre que, moyennant une prompte cession de l'Illyricum, Michel III et Photius auraient pu amener Nicolas à accepter les capitulations auxquelles avaient été forcés ses légats, à souscrire une condamnation qui avait tout l'air de consommer une injustice et à ratifier par là un état de choses qui n'était en définitive que le résultat d'un coup de force, c'est vouloir ignorer tout ce que nous savons par ailleurs de la personnalité et de l'action de ce pape dans l'Eglise.

C'est dans l'accueil fait par Nicolas à ses légats à leur retour de Constantinople, que l'on a cru trouver la preuve de ses vraies intentions. Radoald reçut une nouvelle mission auprès de la cour franque tandis que Zacharie aurait repris tranquillement ses fonctions à la cour pontificale.

Cette attitude du pape peut très bien s'expliquer du fait que les légats firent valoir auprès de lui les raisons qui les avaient amenés à céder aux pressions de la cour byzantine; sans approu-

ver leur conduite, Nicolas put, tant qu'il n'avait pas d'autres informations, croire du moins à leur bonne foi. Il ne leur épargna pas pour autant ses reproches, avant tout celui d'être revenus sans apporter de documentation écrite sur ce qui s'était passé à Constantinople, sans lettres de la part des personnages intéressés; c'était là, pour le moins, une preuve de leur manque d'initiative (1). En outre, la mission confiée à Radoald plus d'un an après son retour - mission dont celui-ci profita pour trahir encore une fois, en faveur du pouvoir laïc, la volonté de son maître autant que les droits de la justice - prouve tout simplement que le pape, n'ayant pas encore eu la possibilité de connaître par ailleurs toute la vérité, ne se crut pas obligé de renoncer aux services d'un homme capable qu'il croyait encore fidèle. Jean VIII n'en agira pas autrement avec ses légats en 879 (2).

Quant à Zacharie, après 861, nous n'avons guère de renseignements sur lui jusqu'au concile romain (863) qui le déposa en punition de sa conduite au cours de sa légation à Constantinople. Pourtant, cette condamnation même, au jugement de Haller (3) et de Dvorník (4), ne fut qu'un trompe-l'œil destiné à masquer un changement de politique et ses véritables motifs. Le silence de Michel III ayant fait perdre tout espoir d'obtenir de lui l'Illyricum, on abandonnait définitivement Photius pour se tourner vers Ignace (5), au nom de qui Théognoste aurait non seulement fait appel, mais aussi promis des concessions. On veut voir la preuve de pareille interprétation des faits dans les égards dont usa le pape envers Zacharie. En effet, celui-ci « fut déposé et privé de

(1) Même si l'on suppose que tous les autres reproches, contenus dans la lettre à Michel III, n'avaient pour but que de faire pression sur l'empereur, ce reproche-ci du moins exprime les vrais sentiments de Nicolas Ier; en effet, il relève une faute dont n'étaient responsables que ses légats et non pas la cour byzantine. Le pape n'aurait eu aucune raison d'en parler dans sa lettre s'il n'en avait pas été réellement ainsi.

(2) M. G. H. *Epist.* VII, 118-119.

(3) *Das Papsttum,* t. II, p. 80-81.

(4) *The Photian Schism,* Cambridge 1948, p. 101-102.

(5) A vrai dire si le pape n'avait eu en vue que de recouvrir l'Illyricum, on ne voit guère ce qu'il avait à gagner par ce prétendu changement de politique; si Michel III ou Photius ne voulaient pas, Ignace pouvait encore moins et, tout compte fait, en 863, on avait plus de chances de voir le basileus changer d'avis que de revoir Ignace au patriarchion.

son évêché ...mais le pape lui confia en récompense la direction du riche et important couvent de Saint-Grégoire-le-Grand. Son évêché ne fut pas occupé par un autre titulaire (1) ».

Cela serait grave, si c'était vrai; mais voici le texte de Jean le Diacre cité à l'appui de cette assertion: « Reverendae quoque memoriæ Nicolai Pontificis tempore, regimen eiusdem monasterii (scil. S. Gregorii) Zacharia civitatis Anagninae praesule, sicut hodie superest, procurante, fundum Barbilianum... pro incolarum sceleribus daemon aggressus est » (2). Nulle part il n'est dit dans ce texte que Zacharie reçut le gouvernement du monastère de Saint-Grégoire *après* sa déposition et encore moins *en récompense*. Au contraire tout laisse croire que ce monastère lui était déjà confié *pendant* son episcopat (3).

Quant au siège d'Anagni, après la déposition de Zacharie, il fut confié à Albin ou Alboin; en effet parmi les signataires des actes du synode romain de 869 nous lisons « Albinus, episcopus sanctae Anianensis ecclesiae, similiter subscripsi » (4). Il ne peut être question ici que du successeur de Zacharie. Quoique admis, après avoir prêté les satisfactions prescrites, à la communion

(1) DVORNÍK, *The Photian Schism*, p. 101.

(2) IOHANNIS DIACONI, *Vita Gregorii M.*, IV, 93 ; MIGNE, *P. L.* 75 col. 236.

(3) D'après une autre anecdote, racontée plus bas (MIGNE, *P. L.* 75 col. 239) par Jean le Diacre, il semble que sous Jean VIII le monastère de Saint-Grégoire fut de nouveau confié à Zacharie. Aussi peut-on croire que Zacharie, qui avait sous le pontificat de Nicolas Ier le soin du monastère de S. Grégoire, en fut privé par le même pape lors de sa déposition, mais se le vit confier à nouveau lors de sa pleine réhabilitation sous Jean VIII. D'ailleurs l'auteur du discours publié par Mansi (Msi. XV, 890), un évêque fidèle à la politique de Nicolas Ier en qui A. Lapôtre croit pouvoir reconnaître Formose (*Rev. Quest. Hist.*, t. 27, p. 377), tout en s'opposant à la réhabilitation de Zacharie, tout en critiquant même son acceptation à la communion laïque, ne s'étonne guère du fait que l'évêque deposé d'Anagni fut, sous le pontificat d'Hadrien II, en possession de bénéfices; il se déclare même disposé, le cas échéant, à lui en accorder d'autres (Msi. XV, 892 E). Ainsi, de toute façon, l'attribution du monastère de S. Grégoire à Zacharie ne permet guère de conclusions au sujet des dispositions de Nicolas envers l'évêque d'Anagni.

(4) Msi. XVI, 130. F. UGHELLI, *Italia Sacra*, nova editio, T. I. col. 308 « in aliis codicibus legitur episcopus « Ananiensis », sed in nonantulano vetustissimo codice « Anagninensis »; quod ita legendum esse arbitror ex antiquitate codicis, quia Alboini tempora potuit exaequasse ».

laïque le jour même de la consécration d'Hadrien [1], Zacharie, deux ans plus tard n'avait pas encore recouvré son diocèse. L'occupation du siège d'Anagni par Albin, autant que l'opposition des nicolaïtes contre la réintégration de Zacharie comme évêque, expliquent la chose [2]. L'auteur de l'*Invectiva in Romam* rapporte que « Hadrianus papa eum (c. à. d. Zacharie) in pristinum ecclesiae suae statum revocavit » [3], mais il n'est pas absolument certain qu'il entende parler de la restitution de Zacharie à son siège. Ce n'est qu'en 877, probablement après la mort d'Albin, que nous le retrouvons au concile de Ravenne, de nouveau en possession de son diocèse [4]. Tout cela prouve, ce que l'on pouvait déjà supposer, que loin d'être une feinte, le courroux de Nicolas contre ses anciens légats était quelque chose de très réel et de très sérieux.

Quant aux concessions promises par Théognoste, Dvorník voudrait en voir une preuve dans une lettre de Jean VIII dont voici le texte: « Sub ea enim conditione Ignatius a nostris praedecessoribus solutus est, ut, si per Bulgariam, quod neque Photius ille temptaverat, aliquid contra iura apostolica temptavisset, sub pristine dampnationis sue sententia nichilominus remaneret. Aut enim in Bulgaria contra institucionem Sedis Apostolice nil temptans vere solutus est, aut, si temptaverit, pristinis utique laqueis inretitus est » [5].

Ecrivant au souverain bulgare sur une affaire qui s'était passée à Constantinople et voulant surtout relever le prestige et les droits de Rome, il n'est pas étonnant que Jean VIII se soit permis d'être moins exact qu'il ne l'aurait été en s'adressant à des byzantins. En effet, deux ans plus tôt, écrivant au même khagan, il exposait bien plus fidèlement et distinctement la façon dont les choses s'étaient passées: « Sachez, écrivait-il, que si la perfidie grecque ne s'abstient pas d'empiéter sur votre territoire, qui appartient évidemment à notre diocèse, ainsi que d'anciens documents le démontrent, nous allons soumettre *de nouveau* le patriarche Ignace, qui a recouvré son trône par notre faveur, à l'ana-

(1) *Lib. Pontif.*, *Vita Hadriani Papae*, c. X; ed. DUCHESNE II, 175.

(2) A. LAPÔTRE, *Hadrien II et les fausses décrétales*, dans la *Revue des Questions Historiques* XXVII (1880) p. 377 suiv.

(3) MIGNE, *P. L.*, 129, col. 835.

(4) Mansi XVII A, 342.

(5) M. G. H. *Epist.* VII, 294.

thème et à la déposition pour témérité et violence » (1). Le retrait des grecs de Bulgarie ne pouvait être posé à Ignace comme condition de son absolution, pour la simple raison qu'Ignace n'avait besoin d'aucune absolution, n'ayant jamais été, aux yeux des romains, légitimement condamné (2). Rome qui avait aidé Ignace à recouvrer son trône ne lui avait posé aucune condition pour l'absoudre, mais l'avait menacé d'excommunication et de déposition pour témérité et violence – donc d'une nouvelle peine, et dans l'éventualité d'une autre faute ! – dans le cas où il serait intervenu en Bulgarie. Tel est le sens de la lettre de 872 et ce n'est que d'accord avec cette lettre que l'on peut interpréter celle de 874 citée par le Prof. Dvorník. D'ailleurs, c'est vouloir devancer le cours des événements que de faire intervenir la Bulgarie dans les plans de Nicolas Ier avant 864; à cette date le pape reçoit la première nouvelle d'une probable conversion de Boris; il s'en réjouit et promet des jeûnes et des prières à cette intention, mais c'est tout (3). Rien ne témoigne en lui un intérêt qui l'aurait poussé jusqu'à risquer une brouille avec Byzance; par contre, dès 863, son attitude envers Photius ne laisse plus l'ombre d'un doute. Aussi nous semble-t-il certain que, jusqu'à ce moment, la Bulgarie n'avait nullement influencé ses décisions.

C'est qu'en réalité la requête présentée en 861 par le Pape sur l'Illyricum doit être rattachée au passé, c. à. d. aux revendications avancées déjà par Hadrien Ier en 787 (4) et non pas aux futurs développements qu'apportera la conversion des Bulgares. Ce n'est qu'après coup, pour justifier son intervention de 866 et faire remonter ses droits aussi haut que possible, que Rome rattachera la question bulgare à ses anciens droits sur l'Illyricum.

Loin d'être un changement, les décisions du concile romain de

(1) *Ibid.* 277.

(2) M. G. H. *Epist.* VI, 497, « Nullo quippe nostro examine (Ignatius) alicuius criminis reus, nullo est nostro speciali iudicio repertus obnoxius ac per hoc nulla est nostra sententia condemnandus aut a nostri, ecclesiaeque nostrae communione collegii sequestrandus aut aliquibus, nisi honorabilibus vocabulis appellandus ». Ainsi écrivait Nicolas Ier à Michel III en 866; comment concilier un tel témoignage, consigné malgré tout dans un document aussi officiel que la lettre d'un pape au basileus, avec la thèse d'une absolution conditionnée ?

(3) M. G. H. *Epist.* VI, 293.

(4) Mansi. XII, 1073 et XIII, 808.

863 regardant la question photienne sont l'aboutissement logique de principes établis dès 861. Une plus ample information, apportée sans doute par les ignatiens ainsi que par un examen plus approfondi des actes que l'on possédait déjà, ont conduit à l'incrimination de Grégoire Asbestas. Les rivalités de parti ont sans doute inspiré les dénonciations et les rapports des ignatiens contre le consécrateur de Photius, mais de son côté le pape n'a considéré la chose que par rapport aux principes qu'il avait déjà énoncés et qui sont fondamentaux dans son gouvernement. Les appellatifs injurieux et les considérants juridiques empruntés aux ignatiens, dont Anastase a farci le texte des documents pontificaux, ne doivent pas nous donner le change sur les motifs profonds qui ont inspiré l'action de Nicolas. Tout en étant lié par le siège de Rome, donc par l'autorité suprême, Asbestas, en consacrant Photius, s'est permis d'exercer des fonctions qui, du moins jusqu'à nouvel examen de sa cause, étaient interdites à lui comme à ses partenaires. De son côté, en déposant Ignace comme en absolvant Grégoire, le synode de Constantinople avait dépassé ses pouvoirs: on ne juge pas un patriarche sans Rome et de son autorité un synode ne peut défaire ce que le patriarche, son chef, a décidé [1]. Ce sont les principes élémentaires de la hiérarchie. Or, sauvegarder la constitution hiérarchique de l'Eglise avec les devoirs de respect qu'elle impose aux inférieurs et le droit d'appel qu'elle leur consacre est, on doit le reconnaître, parmi les buts de sa politique celui que Nicolas poursuivit avec le plus de fermeté et d'intransigeance.

Jusqu'à l'ouverture de la question bulgare en 866, c'est à ces vues fondamentales qu'il faut se rapporter, nous semble-t-il, pour expliquer le différend entre Rome et Constantinople.

L'auréole de lumière surnaturelle autant que de splendeur humaine dont Byzance aimait à entourer le basileus, la place et l'autorité unique que l'Eglise d'Orient lui accordait dans son sein en même temps que les moyens de pression dont l'empereur disposait pour donner poids à ses décisions, expliquent l'attitude de ceux-là même qui, tout en adhérant à Ignace, lui conseillèrent malgré tout d'abdiquer. Photius ne mentait pas quand il mettait en relief les pressions qui avaient été exercées sur lui pour lui faire accepter la nouvelle dignité; peut-être voulait-il faire comprendre

[1] M. G. H. *Epist.* VI, 498-499.

par là au pape la nécessité dans laquelle tous à peu près s'étaient trouvés de céder, dans une situation difficile à résoudre, à une volonté plus forte que l'on respectait et à laquelle il était inutile de vouloir résister. Peut-être était-ce le souvenir de cette situation où il s'était trouvé lui-même qui lui suggérait plus tard d'écrire au pape à propos de l'Illyricum que c'est un non-sens de tout perdre pour avoir voulu tout obtenir [1].

Dans ces circonstances, l'abdication d'Ignace devait servir non pas à assurer les droits de la justice, mais à sauver, tant bien que mal, les formes de la légalité. Quant à Asbestas et aux siens, une fois Ignace parti, la cause des dissensions disparaîssait et il ne dut pas être difficile de trouver au sein du synode une majorité qui se prononçât en leur faveur.

Ainsi à Constantinople on s'était arrangé entre soi et, somme toute, vu les circonstances on n'avait pas cru mal faire. Le compromis aurait pu tenir s'il n'y avait pas eu à cette époque, comme souvent à Byzance, des gens attachés au droit jusqu'à l'entêtement et si à Rome avait régné un pape moins clairvoyant et moins ferme. Une abdication que l'on prétexte, mais sur laquelle on n'ose pas insister; une déposition motivée par une élection que l'on affirme avoir été illégale, mais que pendant plus de onze ans personne n'a jamais songé à contester, tout cela méritait, avant d'être sanctionné, un sérieux examen.

Or, ce que cet examen révéla c'est que les droits de la justice avaient été gravement compromis; Ignace avait abdiqué, mais quelle pouvait être la valeur de ce geste accompli par un homme se trouvant en exil et dans les griffes de la police ?

Photius prétextait les pressions du pouvoir laïc; il disait vrai. Tout, dans cette affaire, s'était passé dans une atmosphère d'intimidation, car, à part la façon de procéder envers Ignace, s'il est vrai que pour réduire Photius à accepter le patriarchat on employa les moyens qu'il décrit si bien [2], il est peu probable qu'on en réserva de plus doux pour les prélats moins bien disposés. Les pressions du pouvoir laïc ! C'était bien ce à quoi, par principe, Nicolas était le moins disposé à se plier. Il avait succédé à des papes – Léon IV, Benoît III – qui avaient une haute idée de leur mission autant que de leur autorité, à une époque où la décadence de

(1) MIGNE, *P. G.* 102, 613 B.
(2) *Ibid.*, 596.

l'Empire Carolingien ne faisait qu'augmenter, par contraste, le prestige spirituel du Saint-Siège. Depuis près d'un siècle, à Rome, tout en s'efforçant de rester en bons termes avec les chefs du nouvel empire, on luttait pour sauvegarder la liberté de l'Église, sans se laisser trop intimider par les missi impériaux ou même par les bandes armées. Quant à Nicolas lui-même, s'il y a un trait de sa personnalité moins sujet à discussion, c'est bien, avec la vision claire des situations, la fermeté inébranlable de son caractère.

Il est clair qu'un tel homme n'aurait jamais pu se contenter des formes et sacrifier la justice, qu'il aurait accepté éventuellement la rupture plutôt que de renoncer à une liberté dont il se sentait responsable devant Dieu ainsi que devant toute l'Église.

Pélopidas Stéphanou S. J.

Wichtige Kanzleiurkunden des lateinischen Erzbischofs von Kreta für die ihm untergebene griechische Geistlichkeit
1497-1509

Während die Urkunden der Päpste und der abendländischen Kaiser und Fürsten, der weltlichen und geistlichen, schon seit langer Zeit erforscht werden, ist der Urkundenstoff des griechischen Ostens weit weniger der Wissenschaft erschlossen worden. Um so erfreulicher sind die heutigen Bemühungen, zunächst die Regesten der oströmischen Kaiser und Patriarchen zusammenzustellen und die Schätze der Klosterbibliotheken des Athos und des Sinaiklosters S. Catharina für die Wissenschaft nutzbar zu machen. Auch die Beziehungen der Päpste zum griechischen Osten werden jetzt mehr klargelegt, seit die Kommission der Kodification des orientalischen Kirchenrechts die einschlägigen Texte zu veröffentlichen begonnen hat. Was ich in diesem Aufsatz biete, ist zwar nur ein kleiner Ausschnitt aus der östlichen Kirchengeschichte; aber ich bin überzeugt, dass die hier zum erstenmal veröffentlichten Urkunden die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche des lateinischen Ritus und der griechischen Geistlichkeit in Kreta klarer und günstiger hervortreten lassen, als dies bisher der Fall gewesen ist. Je tiefer gegraben wird, desto besser wird das geschichtliche Verständnis ganzer Perioden der östlichen Kirchengeschichte werden. Ich habe die Texte der Urkunden des XV. und XVI. Jahrhunderts Abschriften (1) aus der gleichen Zeit entnommen, die in einem Sammelkodex der Bibliothek San Marco zu Venedig, lat. class. IX, cod. 179 (3 284), 91r-96v, sich vorfinden; zwei Schreiber haben an ihnen gearbeitet und zwar 91r-93v der erste, 94r-96v der zweite. Im ganzen sind 18 Urkunden wiederge-

(1) Die Urschriften sind anscheinend verloren gegangen. Alle Bemühungen, sie im Staatsarchiv (dei Frari) zu Venedig aufzufinden, sind erfolglos gewesen.

geben, von denen jedoch die 17. nur eine für unsern Zweck wenig wichtige Neubestätigung eines früheren Weiheaktes darstellt und die 18. in sehr schlechtem Zustand erhalten ist. Ich werde daher nur die ersten 16 ganz veröffentlichen. In der Ausgabe der Texte werde ich die Unterschriften, die bei 12 Texten sich vorfinden und zwar in griechischer Sprache, mit ihren orthographischen Fehlern abdrucken, weil diese offenbar schon im Original vorhanden waren. Auch sonst werde ich dem Text treu folgen. Veränderungen oder Hinzufügungen, die manchmal notwendig sind, werde ich in spitze Klammer setzen oder in den Anmerkungen begründen. Wenn in einem und demselben Text zwei verschiedene Schreibweisen eines Wortes vorkommen, werde ich einheitlich die bessere der zwei in den Text aufnehmen. Weil die Handschrift nur mit Ausnahme einiger weniger Fälle ae mit e ausdrückt, werde ich der Gleichförmigkeit halber immer e schreiben. Die Eigennamen z. B. Ialina, werde ich so wiedergeben, wie sie in den einzelnen Texten sich finden, nämlich Ialina oder Iallina. Die Reihenfolge der Texte ist fast durchweg schon in der Handschrift nach dem Inhalt und der Zeitenfolge geordnet. Wir können hier drei Klassen von Urkunden unterscheiden: I. Weihevollmachten; II. Einsetzung des Protopapas; III. Aufstellung des Protopsaltes.

I. — Elf Weihevollmachten zum Priestertum, genauer ausgedrückt, Erlaubnisse zum Empfang der Priesterweihe.

Die zehn Urkunden, durch die vom lateinischen Erbischof von Kreta oder seinem Stellvertreter die Vollmacht erteilt wird, sich zum Priester nach griechischem Ritus weihen zu lassen, wurden für folgende Personen ausgestellt:

1. Georg Tangonas, 3. März 1497.
2. Michael Lisi (Λῆζι), 15. März 1497.
3. Georg Rodios, 18. März 1497.
4. Manoli Kouris (Quirini), 30. März 1497.
5. Michael Maleas, 4. April 1497.
6. Nikolaus Domanos (Donanos ?), 4. April 1497.
7. Konstantin Tzes (Zeno), 4. April 1497.
8. Johann Grimanis, 10. April 1497.
9. Konstantin Gastra, 23. Mai 1497.
10. Leo Calamation, 17. April 1499.
11. Georg Primikyris, 5. März 1509.

Vielleicht gehört noch hieher 12. Sagonatzos, der in der letzten schwer beschädigten Urkunde am 10. Dezember 1509 erwähnt ist.

Jede dieser Urkunden gibt auch die Bedingung an, unter der die Erlaubnis gegeben worden ist, nämlich den Gehorsam gegen die katholische Kirche. Bei den meisten ist ausdrücklich das Konzil von Florenz erwähnt, zu dessen Beschlüssen sich der Empfänger eidlich verpflichtet.

Lassen wir nunmehr den Text der zehn Urkunden folgen.

1. *Weihevollmacht für Georg Tangonas, 3. März 1497.*

1497, die III martii.

Reverendissimus dominus archiepiscopus Cretensis licentiam dedit papati Georgio Tangona de Casali Crices, quondam papatis Ioannis de Villa quondam domini Bambachi Cornarii districtus Mirabeli possendo effici papas. Qui iuravit esse obediens sancte 5 matri ecclesie Romane, sub die octavo martii 1497, presentibus domino Ioanne Cornario filio domini Bambachi et domino Nicolao Iallina vicario et Andrea De Morono protopapate Crete.

ἐγὼ Γεώρ(γιος) Τανγόνας πρόσκομε τὰ ἄνο γραμένα.

2 archiepiscopus Andreas Lando.
9 *lege* ἐγὼ Γεώργιος Τανγόνας πρόσχομαι (?) τὰ ἄνω γεγραμμένα || πρόσκομαι = προσέχομαι = adhaereo.

2. *Weihevollmacht für Michael Lisi, 15. März 1497.*

Die XV martii millesimo ut supra reverendissimus in Christo pater dominus Andreas Lando archiepiscopus antedictus licentiam dedit Michaeli Lisi de Casali Vicelea districtus Belvederi ordinandi se presbyterum grecum cum hac conditione, quod erit obediens sanctissimo domino nostro Alexandro pape moderno ac 5 successoribus et prefato reverendissimo archiepiscopo ac omnibus mandatis sancte Romane ecclesie; et si ullo tempore repertus fuerit facere in contrarium, quod possit puniri ab ipso reverendissimo domino; iuravitque ipse Michael super imaginem Virginis Marie omnia ut supra observaturum et comemorat⟨ionem⟩ sanctissimi 10 domini nostri prefati ac reverendissimi domini facere, presentibus

5 Alexander VI papa. 10 commemoraturum *in Ms.* 11 scilicet papae et archiepiscopi.

reverendo domino d. Nicolao Ialina vicario et ser Ioanne Gradenico, necnon omnia observare et credere, que ordinata sunt in concilio Florentino.

ἐγὼ Μιχαὴλ Λῆζι πρόσκομε τὰ ἄνο γραμένα.

4 *lege* ἐγὼ Μιχαὴλ Λῆζι πρόσχομαι (?) τὰ ἄνω γεγραμμένα.

3. *Weihevollmacht für Georg Rodios, 18. März 1497.*

Die XVIII martii 1497.

Coram reverendissimo domino archiepiscopo antedicto constitutus Georgius Rodios de Casali Castello habuit licentiam faciendi se papatem et promisit in omnibus et per omnia sicut superius
5 fecit Lisi, iuravitque etc. cuncta, que constituta sunt in concilio Florentino credere et observare, et in fidem manu propria se subscripsit.

ἐγὼ Γεώρ(γιος) Ῥόδιος στέργω τὰ ἄνο γεγραμένα.

2 archiepiscopus Andreas Lando. 8 *lege* ἐγὼ Γεώργιος Ῥόδιος στέργω τὰ ἄνω γεγραμμένα.

4. *Weihevollmacht für Manoli Kouris, 30. März 1497.*

Die XXX^{mo} martii millesimo quo supra.

Manoli Quirini Mitilenas habitor Castri Bonifacii ad instantiam magnifici domini Nicolai Abramo habuit licentiam a reverendissimo domino archiepiscopo suprascripto consacrandi se pa-
5 patem iuravitque se observare et credere omnia in concilio Florentino ultimo loco statuta et declarata eidem per prefatum reverendissimum dominum, et si ullo unquam tempore repertus fuerit in contrarium, quod possit puniri a prefato reverendissimo domino archiepiscopo, obligavitque commemorationem facere sanctissimi
10 domini nostri pape moderni et omnia tenere, que sancta Romana tenet ecclesia nec in ullo contra facere vel venire per se, alium sive alios etc., presentibus magnificis dominis Benedicto Barbadico et domino Andrea Barbadico testibus.

ἐγὼ ὁ Μανόλι Κουρὶς στέργω εἰς ὅλλα τὰ ἄνο γεγραμένα.

4 archiepiscopus Andreas Lando. 6 declaratam *in Ms.* 14 *lege* ἐγὼ ὁ Μανόλι Κουρὶς στέργω εἰς ὅλα τὰ ἄνω γεγραμμένα.

5. *Weihevollmacht für Michael Maleas, 4. April 1497.*

Die IIII aprilis 1497.

Coram reverendissimo domino archiepiscopo Cretensi ad instantiam domini Francisci De Medio constitutus Michael Maleas de Casali Catopotamnes districtus Pediade habuit licentiam ab eodem reverendissimo domino archiepiscopo consecrandi se papatem iuravitque se omnia observare et facere, sicut superius iuravit Manoli Quirini, subscripsitque se huic obligationi in maximum robur et firmamentum, presentibus magnifico Francisco De Medio et Andrea De Morone protopapate testibus etc. 5

† ἐγὼ Μιχαὴλ στέργω τὰ ἄνο γεγραμένα. 10

2 archiepiscopus Andreas Lando. 10 *lege* ἐγὼ Μιχαὴλ στέργω τὰ ἄνω γεγραμμένα.

6. *Weihevollmacht für Nikolaus Domanos, 4. April 1497.*

Die quo supra.

Coram reverendissimo domino archiepiscopo antedicto ad instantiam magnifici domini P. Dandulo quondam magnifici domini Marci constitutus Nicolaus Donanes (!) de Casali Miliarissi districtus Belvederi habuit licentiam a prefato reverendissimo archiepiscopo consecrandi se papatem iuravitque more grecorum super imaginem Virginis Marie se omnia observaturum et facturum, prout in concilio Florentino constitutum est, et memoriam facere de sanctissimo domino nostro Alexandro papa VI° et credere omnia, que sancta mater sancta ecclesia Romana ⟨tenet⟩, et si repertus fuerit unquam ullo tempore facere in contrarium, voluit posse puniri a prefato reverendissimo domino archiepiscopo, presentibus reverendo domino Nicolao Iallina vicario et Andrea De Morono protopapate testibus etc. 5 10

† ἐγὼ Νικόλαος ὁ Δομανὸς στέργω τὰ ἄνο γεγραμένα. 15

2 archiepiscopus Andreas Lando. 15 *lege* ἐγὼ Νικόλαος ὁ Δομανὸς στέργω τὰ ἄνω γεγραμμένα.

7. *Weihevollmacht für Konstantin Tzes (Zeno), 4. April 1497.*

Die quo supra ad instantiam magnifici domini Nicolai Fradolo data fuit licentia Constantino Zeno consecrandi se papatem,

obligavitque se ut supra omnia se observare ut supra; et precipue, si contrafecerit, voluit posse comburi, presentibus domino Ioanne Chioza et Andrea De Morono protopapate.

† ἐγὼ Κονσταντὶ Τζὲς στέργω τὰ ἄνο γεγραμένα.

4 *lege* ἐγὼ Κωνσταντῖνος Τζὲς στέργω τὰ ἄνω γεγραμμένα.

8. *Weihevollmacht für Johann Grimanis, 10. April 1497.*

Die X^{mo} aprilis millesimo ut supra.

Ad instantiam spectabilis viri domini Andree Quirino reverendissimus Andreas Lando archiepiscopus prefatus dedit licentiam Ioanni Grimani de Casali sita pos⟨s⟩endi consecrare se papa-
5 tem; iuravitque omnia credere et observare, que constituta sunt in concilio Florentino, et obedientiam dare sanctissimo domino nostro pape et de eodem commemorationem facere; et si ullo unquam tempore repertus fuerit fecisse in contrarium, possit puniri a prefato reverendissimo domino archiepiscopo prefato.

10 † ἐγὼ Ἰωάννης Γριμάνις στέργω τὰ ἄνο γεγραμένα.

10 *lege* ἐγὼ Ἰωάννης Γριμάνις στέργω τὰ ἄνω γεγραμμένα.

9. *Weihevollmacht für Konstantin Gastra, 23. Mai 1497.*

Die XXIII maii 1497.

Ad instantiam magnifici domini Hieronymi Pascaligo fuit data licentia per reverendissimum dominum archiepiscopum Constantino Gastra ordinandi se papatem, qui Constantinus est de Casali
5 Macritico districtus Temeni, iuravitque omnia observaturum ordinata ultimo loco in concilio Florentino atque commemorationem facturum sanctissimi domini nostri pape et omnia tenere et observare, que sancta mater tenet ecclesia, et si ullo unquam tempore in contrarium fecisse repertus fuerit, voluit posse puniri a prefato
10 reverendissimo domino archiepiscopo, presentibus domino Andrea De Morono protopapate.

ὁμολογῶ τὰ ἄνο γεγραμένα.

7 sanctissimum dominum nostrum *in Ms.* 12 *lege* ὁμολογῶ τὰ ἄνω γεγραμμένα.

10. *Weihevollmacht für Leo Calamation, 17. April 1499.*

Die 17 aprilis 1499.

Per reverendum dominum Nicolaum Iallina data fuit licentia Leoni Calamation de Burgo Candide ordinandi se papatem, qui iuravit se omnia tenere et observare, que tenet sancta mater ecclesia et que ultimo loco ordinata fuerunt in concilio Florentino, 5 et se obtemperaturum sanctissimo domino nostro pape et reverendissimo domino nostro archiepiscopo ac successoribus suis.

† ἐγὼ ὁ Λέος ὑποτάσσομαι τὸ ἄνοθεν γεγραμένον.

6 optemperaturum *in Ms.* 8 *lege* ἐγὼ ὁ Λέος (Λέων) ὑποτάσσομαι τὸ ἄνωθεν γεγραμμένον.

11. *Weihevollmacht für Georg Primikyris, 5. März 1509.*

Die V mensis martii MDVIIII.

Reverendus dominus Franciscus Barthollinus Lacens artium doctor eximius decanus Cretensis et reverendissimi in Christo patris et domini Ioannis Lando dei et apostolice sedis gratia archiepiscopi Cretensis meritissimi vicarius generalis licentiam concessit 5 et libertatem Georgio Primichiri quondam (?) Philippi ...optanti ad sacerdotium promoveri iuxta ritum grecum, eundi ad loca per dominium deputata ad faciendum se promovere ad papatem grecum ritu greco, quoniam examinatus repertus est idoneus et iuravit fidelitatem illustrissimo duci domino Venetiarum ac reverendis- 10 simo domino archiepiscopo presenti et successoribus observare obedientiamque preceptorum ac mandatorum sacrosancte Romane ecclesie et observantiam contentorum in concilio Florentino et ad confirmationem premissorum se propria manu subscripsit.

† ἐγὼ ὁ Γεόργ(ιος;) Πριμικύρις στέργω καὶ ὁμολογῶ τὰ ἀνογεγραμένα. 15

6 *post* Philippi *aliqua vocabula vix legenda.* 11 archiepiscopus Iohannes Lando. 15 *lege* ἐγὼ ὁ Γεώργιος Πριμικύρις στέργω καὶ ὁμολογῶ τὰ ἄνω γεγραμμένα.

II. — Drei Urkunden der Einsetzung eines Protopapas.

In anderer Form als die bisher betrachteten Urkunden sind die bei der Einsetzung eines Protopapas üblichen Kanzleischreiben; sie sind in feierlicher Form abgefasst. Sie erwähnen ausser der eidlichen Verpflichtung auf die Gesetze der katholischen Kirche auch den Eid des Gehorsams gegen die venezianische Staatsbehörde, und schliessen mit einer Mahnung zur Treue im neuen Amt des Protopapas, dem bekanntlich eine Oberaufsicht über einen kirchlichen Bezirk mehrerer Pfarreien (nach Art des Dekans in der lateinischen Kirche) anvertraut war. Besonders aufschlussreich ist die Urkunde vom 23. September 1508, durch welche der Bezirk eines Protopapas geteilt wird in zwei mit genauer Festlegung des Amtsbereiches und ausser dem früheren Protopapas, der aber einen verminderten Bezirk erhält, ein neuer aufgestellt wird. Die Texte der drei Urkunden, von denen zwei im Namen des lateinischen Erzbischofs von Kreta ausgestellt wurden, sind folgende:

1. *Einsetzung des Protopapas Basileios Lumbina, 6. Mai 1501.*

Die VI maii 1501.

Nicolaus Iallina dei et apostolice sedis gratia Santurinensis
et reverendissimi in Christo patris et domini d. Andree Lando
eadem gratia archiepiscopi Cretensis meritissimi vicarius generalis
5 Candide residens. Devoto papati Vassilio Lumbina de partibus
Isachie nobis in Christo dilecto salutem in domino sempiternam.
Vite integritas devotionisque in cultum divinum affectio aliaque
probitatis et virtutum tuarum merita, quibus apud nos fide digno
commendaris testimonio, nos inducunt, ut tibi reddamur ad gra-
10 tiam liberales. Cum itaque, ut habuimus, partes Isachie careant
protopapate, qui habeat quoad ordinaria necessaria pertinentia ad
officium dignitatis ipsius protopapatis exercere, intuitu premisso-
rum meritorum tuorum tibi gratiam facere specialem, iccirco auc-
toritate vicariatus nostri predicti et qua fungimur in hac parte,
15 te presbyterum papatem Vassilium Lubina iurantem tamen ad
sacra dei evangelia, quod eris fidelis illustrissimo duci dominii
Venetiarum et obsequentissimus preceptis ecclesie sancte Romane

2 episcopus insulae Santorino (Thera). 5 *lege* Basilio. 11 neccessaria *in Ms.* 13 *lege* idcirco.

officioque huiusmodi inservies bona fide sine fraude, tenore presentium protopapatem in loco de Isachia eiusque districtu creamus, facimus et deputamus cum omnibus et singulis regaliis, emolumentis et prerogativis, quibus quilibet in tali officio constitutus uti, frui et in sua diocesi gaudere solet. Hortamurque te tamen: 5 ita in hoc officio prudenter ac fideliter agas et geras, ut tuorum bonorum operum fructus suavis odoris spiraculum prestent et nos te merito in domino com⟨m⟩endare possimus. In quorum fidem has nostras patentes fieri et sigilli, quo in similibus utimur, impressione com⟨m⟩uniri iussimus. 10

Datum Candide apud S. Titum die VI maii, indictione 4ta, MD primo.

2. *Einsetzung des Protopapas Emmanuel Condari, 15. Januar 1502.*

Nicolaus Iallina dei et apostolice sedis gratia episcopus Santurinensis et reverendissimi in Christo patris et domini Andree Lando eadem gratia archiepiscopi Cretensis meritissimi vicarius generalis. Dilecto nobis in Christo papati Hemanueli Condari de Cheruino Chorio loci de Chares districtus Castri Mirabeli salutem 5 in domino perpetuam. Solemus eos libenter amplecti et gratiose favoribus prosequi, quos probitate, fide et integritate vite preditos esse non ignoramus. Cum itaque, ut fide dignorum relatione certificati sumus, Castrum Mirabeli eiusque districtus careant protopapate, qui necessaria ad prefati protopapatis officium pertinentia exercere habeat, ob quod non pauca enormia et non relatu 10 digna ibidem com⟨m⟩ittuntur in dies in non modicum detrimentum et periculum animarum com⟨m⟩orantium et habitantium in supradicto districtu nimium huiusmodi protopapate indigente. Pro omni bono respectu decernentes superinde salubriter in dei laudem, illustrissimi dominii Venetiarum decus et honorem ac tandem fidei 15 recte et cultus divini observantiam animarumque illarum salutem providere; rationem habentes de fide, dignitate sacerdotii ac sufficientia vite et integritate tuis, presertim cum a nobili viro domino Francisco Zeno quondam magnifici domini Mathei nobis nimium com⟨m⟩endatus existas, a quo inter alios plene de optimis meritis 20 tuis premissis informati fuerimus. Iccirco auctoritate vicariatus nostri predicti et qua fungimur in hac parte, te prefatum Hemanuelem Condari sicut sibi com⟨m⟩endatum confidentes plurimum in

9 neccessaria *in Ms.* 21 *lege* Idcirco.

fama et integritate tuis et quod eris fidelis illustrissimo duci dominii Venetiarum obsequentissimusque tanquam christianissimus sacrosancte Romane ecclesie et officio protopapatis huiusmodi bona fide sine fraude ad omnia sua necessaria inservies, presentium te-
5 nore protopapatem in dicto Castro Mirabeli totoque eius districtu creamus, facimus et deputamus cum omnibus et singulis ac quibuscumque regaliis, emolumentis et prerogativis, quibus quisque alius in huiusmodi officio sive dignitate constitutus uti, frui in sua diocesi gaudere solebat et solet. Hortantes te tamen in domino:
10 ita fideliter ac prudenter agas et te geras, ut tuorum bonorum operum fructus suavis odoris spiraculum prestent. In quorum fidem has nostras patentes fieri et sigilli, quo in similibus utimur, appensione communiri ac per cancellarium nostrum infrascriptum subscribi iussimus.

Datum Candide apud S. Titum die XV mensis ianuarii, indictione V^ta^ 1502.

4 neccessaria *in Ms.* 9 gauderi *in Ms.*

3. *Einsetzung des Protopapas Emmanuel Pedioti und Verminderung des ehemaligen Amtsbezirkes des Emmanuel Condari durch den abgespaltenen neuen Bezirk, 23. September 1508.*

Nicolaus Ialina dei et apostolice sedis gratia episcopus Hierapetrensis Candide residentes dilecto nobis in Christo papati Hemanueli Pedioti quondam papatis Michaelis olim prothopapatis de Casali Cato Furni districtus Mirabelli salutem in domino sempiternam. Vite ac morum honestas aliaque probitatis et vir-
5 tutum merita, quibus apud nos fide digno commendaris testimonio, nos inducunt, ut tibi reddamur ad gratiam liberales. Quum itaque sit, quod nos alias vices vicariatus Cretensis habentes creavimus in Castro Mirabelli eiusque districtu toto in prothopapatem papatem Hemanuelem Condari de Chenurio Chorio
10 urgente tunc necessitate maxima propter multa enormia tunc in dicto districtu officio huiusmodi protopapate vacante commissa in maximum periculum animarum inde habitantium, sitque necessarium pro ipsarum animarum meliori statu atque tranquil⟨l⟩itate etiam de altero, qui una cum eodem protho-
15 papate Condari dicti districtus Mirabelli diocesis nostre Hierape-

9 cf. documentum praecedens || *lege* Cheruino.

trensis earundem animarum non mediocris populi ibidem commorantis curam et vigilantiam habeat, quum iuris sit naturae 4[or] oculis magnum ovile quam duobus melius ac vigilantius custodiri, iccirco nos, in cuius humeris ex officio pastorali nostro populi nobis commissi iam dicte diocesis nostre Hierapetrensis, in qua 5 dictus includitur districtus, cura imminet animarum volentes superinde sol⟨l⟩ertius providere meliori respectu ducti rationemque habentes fidelitatis, conscientie sufficientieque sacerdotii morumque honestatis et conversationis ac vite integritatis tuorum et auctoritate nostra predicta, qua in hac parte fungimur ut supra, 10 te prefatum papatem Hemanuelem Pedioti coram nobis personaliter constitutum iurantemque, quod eris fidelis illustrissimo duci dominii Venetiarum obsequentissimusque ut verus christicola sacrosancte ecclesie preceptis et officio prothopapatis huiusmodi bona fide sine fraude ad omnia sua necessaria pro pos⟨s⟩e inservies, pre- 15 sentium tenore prothopapatem apud prefatum Condari alium prothopapatem in dicto districtu Mirabelli diocesi nostra predicta creamus, facimus, et deputamus cum omnibus et singulis ac quibuscumque regaliis, emolumentis ac prerogativis, quibus alii predecessores vestri ⟨in⟩ huismodi officio constituti uti, frui et gaudere 20 solebant, non obstante privilegio creationis in prothopapatem dicti papatis humilis Condari per nos ut supra alias sibi facto, quam auctoritate nostra predicta volumus pro eo valere tantum a confinio vocato Scaleta de Cares et se suum huiusmodi officium exercere posse ab inde occidentem versus usque ad finem dicte dio- 25 cesis nostre ferientem partes occidentales, tibi autem prefato papati Hemanueli Pedioti fines ad dictum suum huiusmodi officium exercendum statuimus et assignamus a dicta Scaleta de Cares usque ad loca partium orientalium, ubi confinia Mirabelli iam dicti metas complent. Hortantes te tamen in domino: ita prudenter et vigi- 30 lanter agas in huiusmodi officio exercendo et te geras, ut tuorum bonorum operum fructus suavis odoris spiraculum prestent et nos te merito in domino com⟨m⟩endare possimus. In quorum fide (!) has nostras patentes fieri et sigil⟨l⟩i, quo in similibus utimur, ap⟨p⟩ensione com⟨m⟩uniri et per notarium, quem ad hoc in nostrum sumpsi- 35 mus cancellarium, subscribi iussimus.

Datum Candide in edibus residentie nostre die sabbati XXIII mensis setembris (!), inditione (!) XII[a], MDVIII.

4 *lege* idcirco.

III. — Zwei Urkunden der Einsetzung eines Protopsaltes.

Wie wir aus dem Inhalt dieser zwei Urkunden erfahren, legte die kirchliche katholische Behörde und ebenso die venezianische Staatsbehörde grossen Wert auf die Besetzung des Protopsaltes, von der Erwägung offenbar ausgehend, dass diesem kirchlichen Beamten, der hier nicht bloss als Chorführer des liturgischen Gesanges in einer Kirche zu denken ist, sondern als Leiter des liturgischen Gesanges in mehreren Kirchengemeinden, wichtige Aufgaben zugewiesen waren, die anscheinend zu seinem ursprünglichen Amtsbereich in geschichtlicher Entwicklung gekommen waren. Wenigstens scheint das für Kreta der Fall gewesen zu sein. Denn die Wichtigkeit seines Amtes wird sehr hervorgehoben; auch die genaue Prüfung der in Aussicht genommenen Protopsalten, die genauen Informationen, die durch zuverlässige Personen über ihn eingeholt wurden, endlich die Erprobung ihrer kirchlichen Gesinnung in römisch-katholischem Sinn und ihrer Staatstreue und der Eid, der von ihnen verlangt wurde, setzen voraus, dass die kirchliche und die staatliche Behörde Kretas das Amt der Protopsalten sehr geschätzt haben.

Besonders aufschlussreich ist die zweite Urkunde vom 5. Februar 1504, worin der Bischof von Hierapetra und Generalvikar von Candia Nikolaus Jalina kraft dieser doppelten Amtsbefugnisse einen neuen Protopsaltes für seinen Bischofssitz Castrum Hierapetra in der Person des Nikolaus Caliva aufstellt und ihn anweist, vor dem weltlichen venezianischen Rektor von Sithia den Eid der Treue gegen die venezianische Staatsbehörde zu leisten, aber noch mehr voraussetzt und auch einschärft, sich treu gegen die römisch-katholische Kirche zu erweisen. Bringen wir nunmehr den Text der zwei Urkunden.

1. *Einsetzung des Protopsaltes Angelino Tutu für das Castrum Pediade und seinen Bezirk, 21. August 1501.*

Nicolaus Iallina dei et apostolice sedis gratia episcopus Santurinensis et reverendissimi in Christo patris et domini d. Andree Landi (!) eadem gratia archiepiscopi Cretensis meritissimi vicarius generalis. Dilecto nobis in Christo Angelino Tutu filio Cocoli de Ca-
5 stro Pediade salutem in domino sempiternam. Vite ac morum tuorum honestas aliaque probitatis et virtutum merita, quibus apud

nos fide digno commendaris testimonio, nos inducunt, ut tibi reddamur ad gratiam liberales. Cum itaque, ut fide dignorum relatione habuimus, quod Castrum Pediade eiusque districtus careant protopsalte, qui necessaria ad prefati protopsalte officium pertinentia habeat excercere, in non modicum incommodum et detri- 5 mentum districtus eiusdem nimium officiali huiusmodi indigentis. Pro omni bono respectu decernentes superinde salubriter providere in dei laudem et illustrissimi dominii Venetiarum decus et honorem ac tandem fidei recte ac cultus divini observantiam et attendentes premissorum meritorum tuorum intuitu tibi gratiam 10 facere specialem, presertim cum a nobili viro domino Georgio Bono nobis presentatus extiteris, a quo quidem domino Georgio maxime plene informati fuerimus de fidelitate tua erga prelibatum dominium Venetiarum et integritate vite ac sufficientia ad hoc tui. Iccirco auctoritate vicariatus nostri prelibati et qua fungimur in 15 hac parte, te prefatum Angelinum Tutum coram nobis personaliter constitutum iurantem super omnia ad sacra dei evangelia super imaginem crucifixi, quod eris fidelis illustrissimo domino duci Venetiarum, obsequentissimus tanquam christianissimus preceptis sancte ecclesie Romane; et si quid contra personam sive statum 20 serenissimi domini ducis Venetiarum et magnifici regiminis Crete intellexeris pertractari quam citius poteris fideliter nunciabis ac officio huiusmodi bona fide sine fraude ad omnia sua necessaria inservies etc. presentium tenore protopsaltam in predicto Castro Pediade et toto eius districtu creamus, facimus et deputamus, cum 25 omnibus et singulis regaliis, emolumentis et prerogativis, quibus quisque alius in huiusmodi officio constitutus uti, frui et in sua diocesi gaudere solebat. Hortantes te tamen in domino: ita fideliter ac prudenter superinde agas et te geras, ut tuorum bonorum operum fructus suavis odoris spiraculum prestent et nos te merito 30 in domino com⟨m⟩endare possimus. In quorum fidem has nostras patentes fieri et sigilli, quo in similibus utimur, appensione com⟨m⟩uniri ac per cancellarium nostrum infrascriptum ⟨subscribi⟩ iussimus.

Datum Candide apud S. Titum die sabbati XXI mensis au- 35 gusti, indictione 4ta, MD primo.

4 neccessaria *in Ms.* 15 *lege* Idcirco. 22 neccessaria *in Ms.*

2. *Einsetzung des Protopsaltes Nikolaus Caliva für Hierapetra, 5. Februar 1504.*

Nicolaus Ialina dei et apostolice sedis gratia episcopus Hierapetrensis et reverendissimi in Christo patris et domini d. Andree Lando eadem gratia archiepiscopi Cretensis meritissimi vicarius generalis dilecto nobis in Christo Nicoleto Caliva quondam papatis
5 Philipi de Casali Cavissi diocesi nostra Hierapetrensi salutem in domino sempiternam. Vite ac morum tuorum honestas aliaque probitatis et virtutum merita, quibus apud nos fide digno commendaris testimonio, nos inducunt, ut tibi reddamur ad gratiam liberales. Quum itaque, ut fide dignorum relatione habuimus, Ca-
10 strum Hierapetre et eius districtus careant protopsalta, qui necessaria ad prefati protopsalte officium pertinentia habeat exercere, in non modicum incommodum et detrimentum districtus eiusdem nimium officiali huiusmodi indigentis. Pro omni bono respectu decernentes superinde salubriter providere in dei laudem et
15 illustrissimi dominii Venetiarum decus et honorem ac tandem fidei recte et cultus divini observantiam et attendentes premissorum tuorum meritorum intuitu gratiam tibi facere specialem, presertim quum a nobilibus viris dominus Marco et Francisco Mudatio fratribus maxime plene informati fuerimus de fidelitate tua erga
20 prelibatum dominium Venetiarum et integritate vite ac sufficientia ad hoc tuis. Iccirco auctoritatibus tam ordinaria, qua pro vicariatu nostro predicto fungimur in hac parte, quam episcopatus nostri suprascripti, te prefatum Nicoletum Caliva, quem volumus et decernimus omnino iurare coram magnifico rectore Sithiensi ad sacra
25 dei evangelia, quod eris fidelis illustrissimo duci dominii Venetiarum obsequentissimusque tanquam christianissimus preceptis sancte ecclesie Romane, et si quid contra personam sive statum serenissimi domini ducis Venetiarum et magnifici regis Crete et magnifici rectoris Sithie intellexeris pertractari quam citius poteris
30 fideliter nunciabis ac huiusmodi officio bona fide sine fraude ad omnia sua necessaria inservies etc. presentium tenore protopsaltam in predicto Castro Hierapetrensi eiusque toto districtu et diocesi nostra Hierapetrensi creamus, facimus, et deputamus, cum omnibus et singulis regaliis, emolumentis et prerogativis, quibus

10-11 neccessaria *in Ms.* 21 *lege* Idcirco. 31 neccessaria *in Ms.*

quisque alius in huiusmodi officio constitutus uti, frui et in sua diocesi gaudere solet. Hortantes te tamen in domino: ita fideliter ac prudenter superinde agas et te geras, ut tuorum bonorum operum fructus suavis odoris spiraculum prestent et nos te merito in domino commendare possimus. In quorum fidem has nostras pa- 5 tentes fieri et sigil⟨l⟩i, quo in similibus utimur, ap⟨p⟩ensione communiri ac per cancellarium nostrum infrascriptum subscribi iussimus.

Datum Candide apud S. Titum die lune quinto mensis februarii, inditione (!) VII^ma. 10

***

Wer die Texte, die hier veröffentlicht worden sind, liest, wird dem Eindruck sich nicht verschliessen können, dass die katholische Kirche auf Kreta sich nicht einseitig auf den lateinischen Ritus festgelegt hat. Wenn wir weiter fragen, wann die sicher für die Jahre 1497-1509 bezeugte Abhängigkeit der griechischen Geistlichkeit von der lateinischen Hierarchie begonnen hat, dann muss sicher auf frühere Jahrhunderte zurückgegangen werden. Denn schon Urban V. hatte am 28. Juli 1368 für den lateinischen Erzbischof von Kreta und seine Suffragane verfügt (1), dass kein Grieche die kirchlichen Weihegrade erlangen dürfe, ausser durch einen katholischen Bischof des lateinischen oder des griechischen Ritus, (« nisi per latinum episcopum aut graecum catholicum »). Ja es muss sogar auf das XIII. Jahrhundert zurückgegriffen werden, wie ich anderswo zu zeigen gedenke. Weil aber auf Kreta grundsätzlich (2) kein griechischer romfeindlicher Bischof von der venezianischen Regierung, der Kreta bis 1669 unterstellt war, zugelassen war und selbstverständlich auch die katholischen Bischöfe Kretas eine Weihe der von ihnen Abhängigen durch einen griechischen romgetrennten Bischof ausserhalb des Landes nicht gestatten konnten, sorgte die venezianische Regierung dafür, dass Bischöfe des griechischen Ritus und zwar katholische ausserhalb

(1) Vgl. den Text bei *Raynaldus*, ad annum 1368, n. 20.

(2) Tatsächlich hat das griechische Patriarchat von Konstantinopel mehrmals mit Erfolg auch in Kreta, das von Venedig beherrscht war, die griechisch orthodoxe Sache vertreten, vgl. N. B. TOMADAKIS, Ὀρθόδοξοι ἀρχιερεῖς ἐν Κρήτῃ ἐπὶ Ἐνετοκρατίας in Ὀρθοδοξία, 27 (1952) 63-75.

Kretas den von den katholischen Bischöfen Kretas gut beurteilten Weihekandidaten die Weihe nach dem griechischen Ritus erteilen konnten. Mir sind mehrere solcher Fälle urkundlich nachweisbar. Ja es scheint, dass die venezianische Regierung, die nicht immer klar unterschied zwischen dem katholischen griechischen Ritus und dem romgetrennten griechischen Ritus, keine Schwierigkeit darin erblickte, auch durch nichtkatholische griechische Bischöfe die Weihen den durch die katholischen Bischöfe Kretas Empfohlenen erteilen zu lassen. Wie aus den oben mitgeteilten Urkunden ersichtlich ist, haben die katholischen Bischöfe mit aller Klarheit und Entschiedenheit von den griechischen Weihekandidaten und sonstigen griechischen von ihnen abhängigen Kirchenbeamten (Protopapas, Protopsaltes) verlangt, dass sie den Gehorsam gegen die katholische Kirche und den Glauben der katholischen Kirche betätigen müssen.

Georg Hofmann S. J.

Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales

Par le nom d'oraisons sacramentelles, nous désignons les quelques oraisons qui constituent la partie substantielle du rituel des ordinations dans les différents rites orientaux. Ces oraisons se reconnaissent avec évidence à plusieurs signes, notamment, à leur particulière solennité, à leur contenu théologique et au rapport de celui-ci avec les différents ordres à conférer, à leur place centrale dans l'ensemble du rituel, au fait qu'elles se récitent vers l'ordinand en s'accompagnant d'un rite caractéristique, imposition de la main, appréhension des tempes, bénédiction.

Le nombre de ces oraisons varie selon les différentes ordinations de une (par exemple, dans l'ordination du lecteur dans le rite byzantin), jusqu'à dix (dans l'ordination diaconale du rite arménien). Dans les ordinations où ces mêmes oraisons sont plus d'une, elles font simplement suite l'une à l'autre, sans qu'il apparaisse entre elles aucun lien particulier, ou bien elles se groupent en paires, dont le nombre varie de une à cinq.

De plus, dans certaines ordinations, ces oraisons apparaissent complétées par d'autres oraisons qui les précèdent ou les suivent immédiatement, tandis que dans d'autres ordinations au contraire, ce contexte leur fait défaut. Ces oraisons d'accompagnement diffèrent des oraisons sacramentelles, en ce qu'elles se récitent d'ordinaire vers l'autel, au lieu d'être récitées sur l'ordinand, qu'elles ne se complètent généralement d'aucun rite particulier et n'ont qu'une signification plus ou moins secondaire par rapport aux autres.

Dans chaque oraison sacramentelle, il est facile de distinguer schématiquement, comme d'ordinaire, trois parties: une introduction plus ou moins longue, constituant l'invocation et la louange de Dieu; la prière elle-même en faveur de l'ordinand, à l'effet

d'implorer sur lui les grâces nécessaires dans ses nouvelles fonctions; une conclusion doxologique.

Ces oraisons mériteraient évidemment une étude théologique approfondie, basée non seulement sur leur texte, mais sur l'identification de leurs sources scripturales et autres. Un si vaste travail ne peut naturellement faire l'objet d'un modeste article. Notre présente tâche se limitera à relever les rapports de parenté qui unissent bon nombre de ces oraisons sacramentelles entre elles, non seulement dans les limites d'un même rite, mais aussi et surtout d'un rite à l'autre. Particulièrement intéressantes sont les relations existant entre quelques-unes de nos oraisons et les formules des *Constitutions apostoliques*, de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* et du sacramentaire de Sérapion.

Pour pouvoir être comparés entre eux, il faut naturellement que les textes de nos oraisons soient rendus en une même langue. Ce dernier travail se présente heureusement à peu près tout fait. Pour les formules byzantines, nous disposons de la traduction latine de Goar; pour celles des autres rites, il n'y a qu'à faire usage des versions, également latines et vraiment excellentes, recueillies par Denzinger dans le deuxième tome de son *Ritus Orientalium* (1). Naturellement et malheureusement, le fait que les formules de chaque langue ont eu leur traducteur propre est cause de ce que les concordances entre les formules de différents rites se limitent souvent aux choses, tandis que les expressions apparaissent fort divergentes. Pour faire tout à fait bien, il nous eût fallu retoucher toutes ces versions d'après leurs originaux. Toutefois, l'inconvénient que nous signalons, n'affecte en rien le fond même de notre travail. Seulement, avec plus de similitude de forme entre les versions utilisées, les ressemblances entre nos formules auraient apparu, nous en sommes convaincu, avec une évidence plus immédiate.

(1) J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum, 1647; H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, 1863, t. II. C'est au premier de ces deux recueils, que renvoient les chiffres mis entre parenthèses après la mention des oraisons byzantines; au deuxième, ceux qui suivent la mention des oraisons propres aux autres rites. Le pontifical Maronite reproduit par Denzinger est le pontifical édité par J. L. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, t. IX et X, d'après un ms. de 1728. Ce ms. lui-même est une copie d'un exemplaire envoyé à Rome par le célèbre patriarche Maronite Aldouhaï et peut-être conservé dans le ms. Vatican syr. 310 ou 311.

Nous considérerons tour à tour les oraisons de l'ordination du lecteur, du sous-diacre, du diacre, du prêtre, de l'évêque. De notre point de vue, la partie intéressante de ces oraisons est évidemment la seconde, non seulement parce qu'elle est de loin la principale, mais parce qu'elle est aussi la seule qui puisse normalement démontrer des concordances d'un rite à l'autre. Dans le prologue, au contraire, et dans la doxologie des oraisons, il est naturel que chaque rite se serve des formules qui lui sont propres.

Les oraisons de l'ordination du lecteur

Dans le rite byz., ar. et chal., il n'y a dans chacun qu'une oraison sacramentelle et elle n'est accompagnée d'aucune oraison accessoire. Ces trois oraisons sont: « Domine Deus omnipotens, elige servum tuum et eum sanctifica » (233) – « Tu, Domine et Dominator, Pater sancte, qui habes imperium a saeculo » (279) – « Sanctifica hos servos tuos, Domine Deus fortis » (228). La première est précédée d'une bénédiction et accompagnée d'une imposition de la main droite sur la tête de l'ordinand; la deuxième est simplement précédée d'une bénédiction; la troisième, accompagnée d'une imposition de la main.

Dans lès rites syr. et mar., l'oraison sacramentelle est également unique. Elle commence par les mots: « Domine magne et amator hominum, in cuius manibus » (78-79) – « Deus ille magne et hominum amator, qui omnes creaturas » (118), et s'accompagne dans l'un et l'autre rite d'une appréhension des tempes de l'ordinand entre les mains de l'évêque.

Dans le premier des deux rites, l'oraison sacramentelle est précédée d'une oraison accessoire que n'accompagne aucun rite spécial (78). Dans le deuxième, elle est non seulement précédée mais également suivie de deux oraisons accessoires (118). De plus, la première de ces deux oraisons accessoires s'accompagne d'un rite symbolique dans lequel l'évêque meut lentement ses deux mains en cercle au-dessus de la tête de l'ordinand en les faisant en même temps trembler légèrement. Ce mouvement symbolique, qu'il sera permis de trouver un peu trop réaliste, imite, pensons-nous, le vol d'une colombe, image à son tour de la descente du Saint-Esprit sur l'ordinand; il constitue ainsi un rite préparatoire à l'appréhension des tempes. A la troisième oraison accessoire du rite mar., n'est joint aucun geste particulier. Quant à l'oraison

« Rogamus te et precamur » (117) qui précède immédiatement la première des oraisons accessoires, elle se trouve à la même place dans le rite syr. (78). Toutefois, nous doutons qu'elle appartienne réellement au groupe des oraisons que nous nommons ici accessoires, bien que dans le rite mar. elle s'accompagne d'un rite qui semble lui aussi préparatoire à l'appréhension des tempes.

Dans le rite cop., les oraisons sacramentelles sont deux: « Deus magne et amator hominum, tenens universa manu tua » (3) et « Dominator Domine Deus omnipotens, qui praescis numerum electorum » (3). L'une et l'autre est accompagnée d'une appréhension des tempes. Une oraison accessoire les précède (3).

Si l'on tient compte du fait que la plupart des idées exprimées dans ces oraisons sacramentelles leur sont imposées par leur objet même, l'ordination d'un lecteur, on se sera par le fait même expliqué leur fondamentale identité. Un point pourtant nous semble devoir être noté: les oraisons byz., ar., syr., mar., et cop., ne demandent pas seulement pour l'ordinand la grâce de lire dignement les saintes écritures, mais aussi de les savoir méditer. Il est vrai que cette pensée de la méditation des commandements divins est fréquemment exprimée dans les psaumes, par ex., ps. 1, 2; 118, 47.117.143.148; etc. En tout cas, en dehors de ce détail, nous ne voyons aucune ressemblance particulière entre les oraisons sacramentelles byz. et ar., ni entre ces mêmes oraisons et celles des autres rites. L'oraison du rite chal. est entièrement isolée.

Par contre, entre l'oraison de syr., celle de mar. et la première de cop., la ressemblance est telle qu'on peut les considérer comme trois rédactions d'une même formule; cop. semble un tout petit plus près de syr. que de mar. L'oraison accessoire de syr. et celle de cop. sont, malgré des différences de rédaction, identiques entre elles et avec la seconde oraison accessoire de mar. La première oraison accessoire de ce dernier rite se trouve aussi dans syr., mais avec une fonction un peu différente; sa troisième oraison accessoire, au contraire, semble lui appartenir en propre.

Reste ainsi à identifier la deuxième oraison sacramentelle de cop. On commettrait certainement une erreur regrettable à vouloir la prendre pour une oraison accessoire succédant à une unique oraison sacramentelle, seulement parce que tel est l'ordre des formules dans l'ordination du sous-diacre. La comparaison du rite cop. de l'ordination du lecteur avec le rite syr. correspondant, avec lequel il concorde essentiellement, démontre que son oraison

sacramentelle ne doit être suivie d'aucune oraison accessoire. Cette deuxième oraison sacramentelle n'est autre qu'une formule étroitement apparentée à celle des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 22) comme le prouve la comparaison des deux textes:

Constit. apost.	*Oraison cop.*
Deus aeterne, multe in misericordia et in miserationibus, qui mundi structuram per ea quae facta sunt patefecisti,	Dominator Domine Deus omnipotens,
quique numerum electorum tuorum conservas;ipse et nunc respice super famulum tuum cui committitur ut sanctas tuas scripturas legat populo tuo; et da ei spiritum sanctum, spiritum propheticum.	qui praescis numerum electorum tuorum in universo mundo et prior vocasti eos;
Qui Esdram famulum tuum instruxisti ad legendas populo leges tuas, nunc quoque, a nobis rogatus, instrue famulum tuum et da ei ut, opus traditum perficiendo sine reprehensione, dignus maiore gradu declaretur. Per Christum.	qui eligisti Esdram servum tuum et dedisti ei sapientiam, ut legeret legem tuam populo tuo: tu iterum nunc eligisti servum tuum N. hunc, qui statuitur lector. Da ei sapientiam et spiritum propheticum, ut agat curam verborum tuorum sanctorum ad populum tuum in habitu irreprehensibili, in gratia et humanitate unigeniti Filii tui Domini nostri Iesu Christi, per quem.

Les oraisons de l'ordination du sous-diacre

Le rite byz. et le rite chal. ont chacun une oraison sacramentelle unique sans accompagnement d'aucune oraison accessoire: « Domine Deus noster, qui per unum eundemque Spiritum Sanctum » (244) – « Respice in hos famulos tuos, Domine Deus fortis et omnipotens » (229). Le rite ar. comprend deux oraisons sacramentelles formant paire: « Spes immortalitatis et vita, Deus et creator omnium » + « Glorificate ab omnibus, clementissime Deus » (283-284), mais également sans oraisons accessoires. Le rite syr. n'a qu'une oraison sacramentelle: « Deus qui es ab aeterno, qui unxisti reges » (Denz. 81), mais elle est précédée d'une oraison accessoire et suivie d'une autre (81). Le rite cop. est constitué exactement de même (5). Le rite mar. enfin compte trois oraisons sacramentelles indépendantes l'une de l'autre: « Deus, qui a saeculo es, qui reges unxisti » (123) – « Deus, qui inclitae tribui filio-

rum Levi sacerdotium tradidisti » (124) – « Domine Deus clemens et benigne, Deus veritatis et verax » (124-125). En outre, leur série est précédée de deux oraisons accessoires (122-123) et suivie d'une troisième (125). Soit en tout, six oraisons.

Dans byz., ar. et chal., l'oraison sacramentelle s'accompagne d'une imposition de la main droite sur la tête de l'ordinand; dans byz., celle-ci est précédée d'une bénédiction; dans le rite syr. et cop., à l'oraison sacramentelle est jointe une appréhension des tempes, préparée, dans syr. seulement, par un rite symbolique dans lequel l'évêque applique légèrement l'index et le médius de chaque main sur le bord de la patène et du calice, comme pour y puiser la vertu nécessaire à la confection du sacrement. Dans mar., à la première oraison accessoire s'ajoutent les mêmes gestes qu'à la première oraison accessoire du lecteur. Tandis que la première oraison sacramentelle se complète d'une appréhension des tempes préparée par un rite symbolique, identique à celui de syr., la deuxième et la troisième sont accompagnées d'une imposition de la main droite sur la tête, que précède un autre geste symbolique par lequel l'évêque impose sa main droite sur le pain et le vin consacrés.

Les deux oraisons sacramentelles de ar. et l'unique oraison de chal. ne démontrent, ni entre elles, ni avec les oraisons sacramentelles des autres rites aucune concordance particulière. Par contre, la première oraison accessoire du rite mar. et la dernière sont étroitement apparentées aux oraisons accessoires correspondantes de syr.; la deuxième oraison accessoire de mar.: « Deus virtutum qui nos » (122-123) se retrouve pareillement dans syr. (80), mais unie à l'oraison de l'encens qui termine la partie « office » de la cérémonie, et donc antécédente à la formule de présentation « Gratia Domini nostri Iesu Christi ». La première oraison sacramentelle du même rite mar. est identique à celle de syr., à part une ou deux légères variantes; la deuxième et la troisième semblent, au contraire, lui appartenir en propre. Qu'elles mentionnent toutes deux la garde des portes de l'église comme faisant partie du ministère du sous-diacre, ne suffit pas, en effet, à démontrer des relations de parenté particulières entre elles et d'autres oraisons faisant une mention analogue.

L'oraison sacramentelle de byz. démontre dans sa seconde partie une évidente ressemblance avec la partie correspondante des oraisons de syr. et de mar.:

Oraison byz.	*Oraison syr. (mar.)*
...et [eum] decorem domus tuae diligere, sancti tui templi foribus adstare, et tabernaculi gloriae tuae lucernam accendere, concede;	...ut diligat communionem et decorem domus tuae, stetqne ad ostia templi tui sancti, accendatque lucernam domus orationis tuae, et cum timore, sedulitate et conscientia bona adimpleat ministerium ad quod vocasti illum.
et velut olivam fructiferam, iustitiae fruges referentem, in ecclesia tua sancta illum insere...	Et planta eum velut olivam fructiferam, quae affert fructus iustitiae.

Mais la comparaison la plus intéressante est cette fois encore celle des oraisons de syr. et de cop., complétée par la comparaison de l'oraison sacramentelle de l'un et de l'autre rite avec la formule des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 21). En effet, les oraisons accessoires de cop., abstraction faite de quelques différences de rédaction ou de traduction, sont identiques à celles de syr. Quant à la concordance entre les trois oraisons sacramentelles susdites, elles apparaissent clairement du tableau ci-dessous:

Constitut. apost.	*Oraison syr.*	*Oraison cop.*
Domine Deus, conditor caeli et terrae, omniumque quae in iis continentur,	Deus qui es ab aeterno, qui unxisti reges et sanctificasti prophetas et vocasti iustos;	Dominator Domine Deus omnipotens,
qui in tabernaculo testimonii aedituos designasti custodes sanctorum vasorum;		qui manifestasti in tabernaculo testimonii exornatores templi, ut essent custodes sanctorum vasorum;
ipse nunc etiam aspice super hunc famulum tuum, qui subdiaconus creatus est,	tu, Domine, voca servum tuum hunc vocatione sancta; consigna eum signaculo subdiaconatus, et elige eum in servum bonum ecclesiae tuae sanctae,	tu etiam nunc, Domine noster, illumina faciem tuam super servum tuum N., qui praesentatus est, et da ei ut sit subdiaconus per suffragium et iudicium eorum qui eum in medium duxerunt.
et da illi Spiritum Sanctum,	largiendo illi donum Spiritus tui Sancti.	Imple eum Spiritu Sancto,
ut vasa ministerio tuo dicata attrectet pro dignitate,	Da ei, Domine, ut diligat communionem et decorem domus tuae, stetque ad ostia templi tui sancti. accendatque lucernam domus orationis	ut digne tangat vasa liturgica et stet ad portas templi et accendat lucernam in domo adorationum tuarum.

semperque voluntatem tuam faciat. Per Christum tuum.	tuae et cum timore, sedulitate et conscientia bona adimpleat ministerium ad quod vocasti illum. Et planta eum velut olivam fructiferam, quae affert fructum iustitiae. Per Iesum Christum Dominum nostrum.	Planta eum in ecclesia tua, quemadmodum arborem olivae fructiferae quae dat fructum omni tempore, fructum iustitiae. Per gratiam.

Les oraisons de l'ordination diaconale

Dans byz. et dans chal., les oraisons sacramentelles sont deux et forment paire: « Domine Deus noster, qui in praescientia tua super destinatos » + « Deus salvator noster, qui incorrupta tua voce ministerii legem apostolis tuis sanxisti » (250-251) – « Deus noster bone et rex noster, miserationibus plene » + « Domine Deus fortis, omnipotens, sancte et gloriose ». (232-233). Aucune oraison accessoire ne les accompagne ni dans l'un ni dans l'autre rite.

Le rite ar. compte huit oraisons sacramentelles groupées deux à deux en quatre paires, mais sans aucune oraison accessoire:

« Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, tibi humiliavit hic famulus » + « Domine Deus virtutum et exercituum, ordinum caelestium, qui et nos disposuisti » (287).

« Domine Deus omnipotens, factor omnium creaturarum, qui eligisti tibi novum populum » + « Domine noster Iesu Christe, qui eligisti hunc famulum tuum N. ad opus ministerii » (287-288).

« Domine Deus fortis et glorificate ab omnibus, magnae et tremendae voluntatis tuae » + « Clementissime Deus, qui vocasti hunc servum tuum N. ad illuminationem sanctitatis » (288-289).

« Domine Deus omnipotens et providens omnibus, qui eligisti hunc famulum tuum N. » + « Deus benefice, suscipe deprecationes nostras omnium, et hunc famulum N. quem elegisti » (290-291).

Dans syr. et dans cop., la disposition des oraisons est exactement la même que celle de l'ordination subdiaconale: une oraison sacramentelle entre deux oraisons accessoires (85-86; 8).

Le rite mar., comme à son ordinaire, accumule les oraisons; celles-ci sont douze. Deux oraisons accessoires, dont la seconde cependant: « Deus virtutum qui nos » (132-133), ici comme dans l'ordination subdiaconale, ne semble pas appartenir réellement aux oraisons accessoires; deux oraisons sacramentelles: « Deus, qui

aedificas ecclesiam tuam illamque fundas » – « Sanctus es, Domine Deus, qui in sanctis habitas et in sanctis requiescis » (133-134); une troisième oraison accessoire (134-135); une troisième oraison sacramentelle: « Sanctus et gloriosus es, Domine, qui fecisti angelos tuos spiritus » (135); une quatrième oraison secondaire (135); trois autres oraisons sacramentelles, la quatrième, la cinquième et la sixième: « Domine Deus omnia tenens et omnia gubernans » – « Domine Deus universorum, qui bonitate scientiae tuae dedisti donum » – « Christe Deus, Verbum, qui sanctus es et redemptor omnium timentium te » (135-137); deux dernières oraisons sacramentelles, la septième et la huitième: « Eia, Domine, qui ministerio conditorum non eges » – « Sanctus, gloriosus et omnia bona agens es tu, Domine » (139).

De ces deux dernières oraisons, la première est accompagnée de l'imposition de la patène, la deuxième, de l'imposition du calice. A toutes les autres oraisons sacramentelles des six rites, byz., ar., syr., mar., chal., cop., est jointe une imposition de la main droite sur la tête de l'ordinand. Dans byz., cette imposition est précédée par une triple bénédiction; dans syr., elle est précédée d'une imposition des mains sur les dons sacrés (85): l'évêque étend d'abord ses deux mains au-dessus du pain et du vin consacrés et les abaisse trois fois sur le calice, comme pour capter la grâce qui s'en dégage; puis il se retourne vers l'ordinand et, après avoir abaissé et élevé trois fois ses mains au-dessus de sa tête, il impose sur celle-ci sa main droite, tandis qu'il meut doucement au-dessus d'elle sa main gauche. Dans mar. (133), une rubrique presque totalement inintelligible, selon les lois du genre, prescrit, avant la récitation de la première oraison sacramentelle, un rite semblable à celui de syr., mais plus compliqué encore; durant la récitation des cinq oraisons sacramentelles suivantes (133, 135, 136), l'évêque impose sa main gauche sur les dons, en même temps qu'il tient sa main droite sur la tête de l'ordinand.

Aucune oraison accessoire, ni dans syr., ni dans mar., ni dans cop., ne s'accompagne d'un geste spécial quelconque.

Comme celles de l'ordination subdiaconale, les oraisons sacramentelles de l'ordination diaconale de ar. et de chal., – les deux rites formés en dehors des confins de l'empire Romain – n'offrent aucun indice certain d'un rapport de parenté entre elles ou avec les oraisons correspondantes des autres rites. Seule, fait exception la deuxième oraison de ar., dont le prologue est à peu près iden-

tique à celui de l'oraison, ni sacramentelle, ni même accessoire, de syr. et de mar. « Domine Deus virtutum, qui posuisti nos », et dont la prière semble une adaptation de celle que contient cette même oraison. La mention de saint Etienne, commune à quelques oraisons, est trop naturelle pour être un indice de parenté. Notons aussi que la septième oraison sacramentelle de ar. n'est autre, à quelques variantes près, que la première moitié de la quatrième oraison de ce même rite.

Sur la concordance de la première et de la dernière oraison accessoire de mar., et sur celle de son oraison « Deus virtutum qui nos » (132-133; 84) avec les oraisons de syr., il n'y a qu'à répéter ce qui a été dit de ces mêmes oraisons à propos de l'ordination subdiaconale; la troisième oraison accessoire « Deus, qui per tuam misericordiam » (134-135) semble propre à mar.; elle accompagne la proclamation par le diacre d'une « hymne Jacobitique ». La première oraison sacramentelle est identique à l'oraison sacramentelle de syr.; la seconde a quelques passages en commun avec la première. Les oraisons « Sanctus et gloriosus es, Domine, qui fecisti », « Domine Deus omnia tenens » (134-135) et les deux oraisons qui accompagnent l'imposition de la patène et du calice (139) semblent appartenir en propre au rite mar., tandis que la dernière oraison sacramentelle « Christe Deus, Verbum » (136-137) correspond en grande partie avec la première et avec la seconde. Enfin, l'oraison « Domine Deus universorum » (136) a beaucoup de ressemblance avec la première oraison byz.:

Oraison byz.	*Oraison mar.*
Domine Deus noster, qui, in praescientia tua super destinatos ab imperscrutabili tua virtute ut ministri fiant et illibatis mysteriis tuis deserviant, Sancti tui Spiritus copiam effundis;	Domine Deus universorum, qui bonitate scientiae tuae dedisti donum sanctum illis qui dudum obsignati fuerunt a magnitudine tua immensa et ineffabili ad ministerium divinorum tuorum mysteriorum;
ipse, Domine, et hunc quem tibi a me promoveri complacuit in diaconi ministerium,	tu, Domine, hunc quoque servum tuum, in quo nunc complacuit sibi tua gratia hodie, et qui suscepit a te impositionem manus diaconatus;
in omni honestate fidei sacramentum in pura conscientia tenentem conserva;	tu, Domine, vitam eius custodi in puritate omni et sanctitate, ut teneat mysterium rectum fidei iuxta cordis sui puram sententiam et concede illi per
gratiam vero Stephano protomartyri	misericordias tuas illud donum quod

tuo, in opus ministerii huius a te primum vocato, concessam largire;	contulisti Stephano protomartyri et primo omnium diaconorum, quem tu Domine, vocasti et promovisti primum ad opus ministerii huius.
et gradum a tua bonitate sibi praestitum secundum beneplacitum tuum administrare praebe; recte namque ministrantes gradum sibi bonum acquirunt. Et perfectum ostende servum tuum ·	Et praesta, Domine, ut placeat tibi servus tuus hic per gradum hunc diaconatus huius quem tribuisti ei hodie; fac eum Domine, perfectum in ministerio tui sancti altaris et connumera eum illis qui recte coram te ministrarunt et pulcrum ordinem animabus suis obtinuerunt. Per gratiam. Nunc.
Quia tuum.	

La deuxième oraison byz. démontre, par contre, tant de ressemblance avec l'oraison de syr., avec la première, la deuxième et la sixième oraison de mar., qu'il faut considérer ces cinq oraisons comme formant un groupe bien caractérisé.

Oraison byz.	*Oraison syr.* (*mar.*)	*Oraison mar.*	*Oraison mar.*
...Ipse, Domine, servum tuum hunc quem diaconi ministerium subire voluisti, sancti et vivifici tui Spiritus adventu omni fide et caritate et virtute et sanctificatione adimple.	...Tu, Domine, etiam hac hora, aspice servum tuum et confirma super eum gratiam Spiritus tui Sancti, et reple illum caritate, fide (fide, caritate, *mar.*) virtute et sanctitate...	...ut participes effecti huius spiritualis sanctorum angelorum ministerii, repleti essemus tui sanctitate, spe, caritate, fide ac religione... Complaceat tibi, Domine Deus, in servo tuo N., et concede ei auxilium et gratiam de caelo tuo.	...Tu, inquam, Domine omnipotens, super hunc quoque servum tuum N., quem dignum fecisti qui reciperet a te impositionem manus diaconatus, mitte gratiam tuam et donum Spiritus Sancti et reple eum, Domine, spe, caritate et fide.
Non enim in manuum mearum impositione, sed in abundantium miserationum tuarum visitatione, gratia te dignis exhibetur.	Neque enim per impositionem manuum nostrarum, qui peccatores sumus, sed per operationem miserationum tuarum abundantium, datur gratia illis qui te (illa, *mar.*) digni sunt.	Non enim per impositionem manus nostrae peccatorum et pusillorum, sed per illapsum divinae tuae misericordiae, confertur gratia Spiritus tui Sancti omnis illis quos idoneos fecisti ut illa digni essent.	Non enim per impositionem manus nostrae peccatorum, sed per operationem miserationum tuarum, Domine, divitum tribuitur gratia illis qui eam merentur.

Les deux oraisons accessoires de cop. (8) sont identiquement les mêmes que dans l'ordination subdiaconale, et autant faut-il en

dire des deux oraisons de syr. (85-86); comme dans cette dernière ordination, donc, il y a dans l'ordination diaconale une concordance à peu près entière entre les oraisons accessoires de cop. et de syr. Au contraire, l'unique oraison sacramentelle de cop. diffère de celle de syr., et concorde presque parfaitement avec celle des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 18):

Constit. apost.	*Oraison cop.*
Deus, omnipotens, verax, et neque fallens neque false, dives erga omnes te in veritate invocantes, terribilis in consiliis, sapiens cogitatione, fortis et magne:	Domninator Domine Deus omnipotens, vere verax in repromissionibus tuis, dives in omnibus erga omnes invocantes te,
exaudi orationem nostram, Domine, et auribus percipe deprecationem nostram;	exaudi nos, rogamus te;
et ostende faciem tuam super servum tuum hunc, electum tibi in diaconatus ministerium	illumina faciem tuam super servum tuum N., qui promovetur ad diaconatum per suffragium et iudicium eorum qui eum in medium duxerunt;
et imple illum Spiritu Sancto et virtute, sicut implevisti Stephanum martyrem ac passionum Christi tui imitatorem,	imple eum Spiritu Sancto, et sapientia et virtute, quemadmodum implevisti Stephanum protodiaconum et protomartyrem, similem passionibus Christi.
	Orna eum gratia tua, constitue eum ministrum altaris tui sancti,
et concede ei ut, cum sibi traditum ministerium probe, constanter, innocue et inculpabiliter administraverit, maiore gradu dignus habeatur.	ut ministret secundum beneplacitum tuum in officio diaconi, quod ipsi commissum est, sine opprobrio et peccato, ut dignus evadat altiore gradu.
	Non enim data est gratia per impositionem manuum nostrarum, qui utique peccatores sumus, sed per visitationem misericordiarum tuarum uberum conceduntur quae ei conveniunt. Me quoque purifica...
Mediatore unigenito Filio tuo.	Per mediationem unigeniti tui Filii.

Le passage « Non enim data est... ei conveniunt » rapproche évidemment la formule cop. du goupe des cinq oraisons susdites.

Quelques points de ressemblance, plus ou moins particuliers, avec l'oraison de cop. pourraient peut-être se reconnaître dans celle de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (rec. éthiop., stat. 24, éd. HORNER, p. 15-16 [145]; rec. lat., LXXII, éd. HAULER, p. 110); ceux-ci, par exemple:

...da spiritum et gratiam et diligentiam huic servo tuo, quem elegisti, ut esset diaconus in ecclesia nostra... Sic, cum sine reprehensione in vita pura serviverit gradibus ordinationis, assequatur excelsum sacerdotium et tuum honorem...

Nous n'en voyons aucun entre cette même oraison de cop. et l'oraison du sacramentaire de Sérapion (c. XII, éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, p. 188 [189]). La remarque méritait cependant d'être faite, parce que nous verrons que cette absence de concordance ne se vérifie pas pour les oraisons de l'ordination sacerdotale.

Les oraisons de l'ordination sacerdotale

La disposition des oraisons sacramentelles et accessoires est, dans les six rites, exactement la même que dans l'ordination diaconale, si ce n'est que le rite mar., à la suite des deux premières oraisons accessoires, n'a que quatre oraisons sacramentelles, lesquelles se suivent l'une l'autre sans aucune interruption. En effet, d'une « hymne Jacobitique » et d'une oraison l'accompagnant, il n'est fait aucune mention et l'oraison « Respice in nos, Domine, et in ministerium nostrum » (156), au lieu de séparer l'une de l'autre la troisième et la quatrième oraison sacramentelle, non seulement suit celle-ci, mais en est séparée par le rite de l'onction des mains.

Ces oraisons sacramentelles sont:

Dans le rite byz. « Deus principio et fine carens, omni creatura antiquior » + « Deus virtute magne, intellectu investigabilis » (293-294).

Dans le rite ar. « Domine Deus omnipotens, factor omnium creaturarum » + « Deus excelse et terribilis, Deus inscrutabilis et mirabilium patrator » (307-308).

« Domine Deus omnipotens, piissime, providentissime » + « Domine Deus virtutum et Deus fortis et omnipotens » (308-309).

« Domine Deus virtutum et creator omnium creaturarum » + « Domine omnipotens et Deus omnium entium, qui sedes » (311-312).

« Domine Iesu Christe, respice super hunc famulum tuum » + « Domine Deus noster Iesu Christe, perfectio legis et prophetarum » (312-313).

Dans le rite syr. « Deus magne et admirande, qui facis gloriosa et mirabilia » (90).

Dans le rite mar. « Deus magne et admirabilis, qui fecisti gloriosa et mirabilia » – « Deus magne et admirabilis per dona

et miracula gloriosa » – « Domine Deus fortis et Domine universorum, ad cuius dominationis honorem » – « Domine Deus, qui omnia voluntate tua contines » (152-154).

Dans le rite chal. « Domine noster bone et rex noster plene misericordiarum » + « Domine Deus fortis, omnipotens, factor caeli et terrae » (236).

Dans le rite cop. « Dominator Domine Deus omnipotens, qui creasti omnia per verbum tuum coaeternum » (12-13).

Les rites qui accompagnent la récitation des oraisons sacramentelles sont également les mêmes que dans l'ordination diaconale, si ce n'est que dans syr., avant l'imposition de la main, l'évêque capte la vertu sacramentelle non seulement du calice mais successivement du pain consacré et du calice. Dans mar., ce même rite comporte avant la première oraison, d'autres complications, décrites dans une rubrique aussi inintelligible que celle de l'ordination diaconale (152). Dans ar., les deux dernières oraisons, au lieu d'être accompagnées par une imposition de main, le sont par les rites de la vestition (312-313).

La première oraison sacramentelle de byz., les oraisons de ar. et celle de chal., ne semblent pas présenter de concordances particulières, ni entre elles, ni avec les oraisons des autres rites.

Les relations entre les oraisons accessoires de syr., mar. et cop., et celle de l'oraison mar. « Domine Deus virtutum, qui posuisti nos » (151-152) avec l'oraison analogue de syr. (89), sont les mêmes que dans l'ordination subdiaconale et diaconale. La deuxième oraison sacramentelle de mar. n'est qu'une rédaction amplifiée de la première et celle-ci concorde presque entièrement avec l'oraison sacramentelle de syr. La troisième et la quatrième oraison sacramentelle de mar. lui appartiennent en propre.

Plus intéressant est le rapport de la deuxième oraison de byz. et de l'oraison de syr., entre lesquelles se manifestent, semble-t-il, un certain nombre de concordances:

Oraison byz.	*Oraison syr.*
Deus virtute magne, intellectu investigabilis et mirabilis in consiliis super filios hominum;	Deus magne et admirande, qui facis gloriosa et mirabilia, quorum non est numerus; magne potestate et intellectus inscrutabilis, admirande supra mentis humanae captum...
ipse, Domine, etiam et hunc quem tibi presbyteri gradum subire complacuit, dono Sancti tui Spiritus adimple, ut	Elige igitur et hunc servum tuum in sacerdotem, et da illi ut cum moribus

inculpate sancto altari tuo assistere dignus fiat, regni tui evangelium annuntiare, veritatis tuae verba sanctificare, dona et hostias spirituales tibi offerre, populumque tuum per lavacrum regenerationis innovare.	immaculatis et cum fide non erranti suscipiat donum magnum Spiritus Sancti, sitque dignus sacerdotio fungi secundum evangelium regni tui, stet coram altari tuo sancto, offerat munera et sacrificia spiritualia, renovetque populum tuum per lavacrum regenerationis...
Ut et ipse in secundo magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi, Filii tui unigeniti, adventu occurrens, rectae administrationis proprii nimirum sibi ordinis, in multitudine bonitatis tuae accipiat. Quia benedictum.	Ut et ipse occurrens in adventu secundo de caelis Domini nostri, Dei magni et salvatoris nostri Iesu Christi, in ordine sacerdotum recipiat mercedem administrationis bonae per multitudinem gratiae unigeniti Filii tui. Per quem.

Mais le rapport le plus intéressant est évidemment celui qui unit l'oraison sacramentelle de cop. avec l'oraison des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 16) et, par celle-ci, avec les formules de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (rec. éthiop., stat. 23, p. 14 [143-144]; rec. lat., LXXI, p. 108-109) et du sacramentaire de Sérapion (c. XIII, p. 188-190 [189-191]).

Ord. ecclés.	*Constit. apost.*	*Oraison cop.*
Deus mi, Pater Domini nostri ac salvatoris nostri Iesu Christi,	Domine omnipotens, Deus noster, qui per Christum universa condidisti et per ipsum cunctis provides convenienter...	Dominator Domine Deus omnipotens, qui creasti omnia per verbum tuum coaeternum, providens omnibus per temet ipsum secundum beneplacitum tuum;
	Ipse igitur et nunc respice in sanctam ecclesiam tuam; auge illam atque eos qui in ea praesunt multiplica, virtutemque da ut ii verbo et opere ad aedificationem populi tui laborent.	qui respicis omni tempore super ecclesiam tuam sanctam, faciens eam crescere et eos qui sunt antistites, in ea augeri, et dans virtutem eis, ut laborent verbo et opere.
respice super hunc servum tuum, et impartire illi Spiritum gratiae et donum sanctitatis, ut idoneus sit qui gubernet populum tuum in corde puro. Quemad-	Ipse nunc quoque respice super hunc famulum tuum, qui suffragio atque iudicio totius cleri presbyterio donatus est; et imple illum Spiritu gratiae et consilii, ut adiu-	Respice super servum tuum N., qui promovetur ad presbyteratum secundum suffragium et iudicium eorum qui eum in medium duxerunt; imple eum Spiritu Sancto

modum respexisti super populum tuum electum et praecepisti Moysi ut eligeret presbyteros, quos tu implevisti Sancto Spiritu quem dedisti famulo tuo et ministro Moysi.	vet et gubernet populum tuum in corde puro. Quemadmodum respexisti in populum electum tuum, et sicut Moysi praecepisti eligere seniores, quos implevisti Spiritu.	et gratia, timentem ante faciem tuam, ut praesit et regat populum in corde puro. Quemadmodum respexisti super populnm tuum quem elegisti, et mandasti servo tuo Moysi ut eligat sibi presbyteros eos quos tu replevisti Spiritu Sancto non manufacto, qui a te procedit.
Ita nunc Domine, impartire huic servo tuo gratiam non deficientem, servans nobis Spiritum tui favoris et concede nobis, implens nos cultu tuo in cordibus nostris, ut te glorificemus	Et nunc, Domine, praesta, servans in nobis Spiritum gratiae tuae non deficientem, ut, repletus operationibus vim sanandi habentibus, ac sermone ad docendum apto, erudiat cum mansuetudine populum tuum; serviat tibi sincere, mente pura et animo volenti atque sacro; quae pro populo celebrantur, inculpate perficiat.	Ita, Domine, exaudi nos, quaesumus te, et custodi in nobis etiam Spiritum Sanctum gratiae tuae non manufactum; concede ei spiritum sapientiae tuae, ut sit plenus virtutibus salutaribus et verbo doctrinae; ut erudiat populum tuum in mansuetudine, et serviat tibi in sanctitate et mente pura et animo candido; ut perficiat opera sacerdotii super populum, qui pro debito prodent miseriam suam ei, ut regeneret eos per regenerationem lavacri...
per Filium tuum Iesum Christum. Per quem.	Pro Christum tuum.	Per mediationem unigeniti Filii tui.

Sacram. de Sérapion

Manum extendimus, Domine Deus caelorum, pater Unigeniti tui, super hunc hominem et oramus ut spiritus veritatis ei adveniat; sensum largire ei et cognitionem, et cor bonum; fiat in eo spiritus divinus, ut possit administrare populum tuum, et dispensare verba tua divina, et reconciliare populum tibi, Deo increato. Qui largitus es a spiritu Moysis spiritum sanctum super electos, tribue et huic Spiritum Sanctum e spiritu Unigeniti, in gratiam sapientiae et cognitionis et fidei rectae, ut possit tibi ministrare in conscientia pura. Per Unigenitum tuum Iesum Christum.

Par la mention du « lavacrum regenerationis » l'oraison copte se rapproche évidemment de la rédaction byz.-syr.-mar.

Oraisons de la consécration épiscopale

Elles forment une paire dans le rite byz. et autant dans le rite chal.; deux paires dans le rite ar. (362). Le texte de ces dernières n'est pas donné dans le recueil de Denzinger. Les quatre autres ont pour incipit:

Dans byz. « Dominator Domine Deus noster, qui per celeberrimum apostolum Paulum » + « Domine Deus noster, qui humana natura deitatis tuae praesentiam nullatenus ferente » (302-304).

Dans chal. « Deus noster bone et benefactor, qui dives es in miserationibus tuis » + « Deus magne, qui a saeculo occultorum cognitor es, qui creasti omnia virtute Verbi tui » (242-244).

Les rites qui les accompagnent sont les mêmes que ceux de l'ordination sacerdotale.

Le rite syr. et le cop. ont chacun une oraison sacramentelle précédée et suivie d'une oraison accessoire. Leur rite également est identique à celui de l'ordination du prêtre (97-98; 23-25).

Le rite mar. est surabondant comme à son ordinaire. Trois oraisons sacramentelles: « Deus, qui universam ecclesiam tuam per hos pontifices » – « Deus deorum et Domine dominantium, qui sedes super currum gloriae » – « Benedictus es, Domine Deus, qui es super omnia, qui variis donis » (195-197). Les rites sont les mêmes que dans l'ordination sacerdotale, mais la première imposition de la main est complétée par une imposition de l'évangile (195). Ces oraisons sacramentelles sont précédées d'une oraison accessoire (195) et suivie d'une autre (197). Celle-ci, à son tour, est suivie de l'oraison « Respice in nos in hac hora » (197), qu'accompagne une simple imposition de la main. De plus, chacune des trois processions qui suivent la consécration elle-même, comporte la récitation d'une oraison dont la deuxième est accompagnée d'une autre imposition de l'évangile et de motions symboliques des bras de l'évêque consécrateur (197-200).

Les oraisons sacramentelles byz., ar., chal. n'offrent aucune concordance particulière et certaine, ni entre elles, ni avec les oraisons des autres rites. La concordance entre les oraisons accessoires de syr. et cop. est semblable à celle qui se rencontre dans les autres ordinations. Il n'y en a aucune entre leurs oraisons sacramentelles.

A la première oraison accessoire syr. (96-97) correspond, comme d'ordinaire, la première oraison accessoire de mar. (195); à la deuxième de syr. (97-98), la deuxième de mar. (197) (malgré la différence des incipits) et aussi l'oraison « Respice in nos in hac hora » (197), bien que celle-ci soit beaucoup plus développée que l'autre. Les autres oraisons de mar. ne nous intéressent pas ici.

Comme dans l'ordination sacerdotale, la concordance la plus importante entre les oraisons sacramentelles de l'ordination épiscopale est celle qui unit l'oraison cop. avec celle des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, c. 5) et, par celle-ci, avec celle de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (rec. éthiop. stat. 22, p. 10-11 [138-139]; rec. lat., LXVIII, p. 103-105) et celle du sacramentaire de Sérapion (c. XIV, p. 190 [191]):

Ord. ecclés.	*Constitut. apost.*	*Oraison cop.*
Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi;	Qui es, here, Domine Deus omnipotens, qui solus ingenitus es et regem non habens; qui semper es et ante saecula exsistis; qui nullo indiges, omnemque causam atque ortum superas; solus verus, solus sapiens; qui solus altissimus es, natura invisibilis; cuius cognitio expers principii; solus bonus atque incomparabilis; qui omnia nosti antequam fiant; occultorum cognitor, inaccessus; domino carens; Deus et Pater unigeniti Filii tui, Dei ac salvatoris nostri; conditor universorum per ipsum, provisor, tutor;	Qui es, Dominator Domine Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi salvatoris nostri; une sole ingenite, sine principio; nullum regem habens super te; qui es semper et es ante saecula; infinite et sole altissime; sole sapiens, sole bone; invisibilis in natura, principii expers, et apud quem est scientia incomprehensibilis et incomparabilis; cognoscens occulta, cognoscens omnia antequam fiant;
Pater misericordiarum et Domine totius consolationis, qui in excelsis habitas et humilia respicis; qui cognoscis omnia antequam fiant.	Pater misericordiarum et Deus totius consolationis; qui in altis habitas et humilia respicis.	qui es in altissimis et respicis humiles.
Tu dedisti ordinationem ecclesiae per Verbum gratiae tuae,	Tu qui dedisti leges et regulas ecclesiae per Christi tui adventum in carne, sub teste Paracleto, per apostolos tuos ac nos gratia	Qui dedisti statuta ecclesiastica per unigenitum Filinm tuum Dominum nostrum Iesum Christum;

praedestinans ex principio genus iustorum ab Abraham, iudices et sacerdotes constituens, et sanctum tuum sine ministerio non derelinquens; ex initio creationis mundi voluisti in iis quos elegisti praedicari.	tua adstantes episcopos; qui ab initio praestitisti sacerdotes in populi tui curationem... Qui sanctuarium tuum sine ministris non reliquisti; qui benevolentia prosecutus es eos in quibus voluisti celebrari.	qui constituisti sacerdotes ab initio, ut adsisterent populo tuo; qui non reliquisti locum tuum sanctum sine ministerio; qui complacuisti tibi glorificari in iis quos elegisti.
Et nunc effunde ex te virtutem sancti (principalis, *rec. lat.*) Spiritus quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo; quem dedisti nobis sanctis apostolis, adiutoribus tuis in tua ecclesia aratro tuae crucis. Et in loco sanctificationis tuae tibi sit gloria, et laus indeficiens nomini tuo.	Ipse nunc quoque, intercessu Christi tui, per nos infuude virtutem principalis tui Spiritus, qui subministratur per dilectum Filium tuum Iesum Christum, quemque voluntate tua donavit sanctis apostolis ad te aeternum Deum pertinentibus.	Tu, iterum nunc infunde virtutem Spiritus tui principalis, quem dedisti apostolis tuis sanctis in nomine tuo.
Da, cordis cognitor, et mitte Spiritum Sanctum super hunc servum tuum quem elegisti in episcopatum, ut pasceret gregem tuum et ministraret tibi sacerdos sine reprehensione, serviens tibi nocte et die; et postularet videre vultum tuum digne et offerret tuam oblationem in sancta ecclesia tua; in Spiritu Sancto sacerdotii habens potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum; ut daret ordinationem constitutionis tuae (ሢመት ፡ ሥርዓትከ ፡), et sol-	Da in nomine tuo, cognitor cordis, huic servo tuo, electo a te in episcopum, pascere sanctum tuum gregem et pontificem tuum agere, inculpate ministrantem nocte ac die et placando faciem tuam; congregare numerum eorum qui salvi fiant atque offerre tibi dona sanctae ecclesiae. Da illi, Domine omnipotens, per Christum participationem Spiritus Sancti, ut habeat potestatem remittendi peccata secundum mandatum tuum; dandi cleros (διδόναι κλήρους) iuxta praeceptum tuum et solvendi omne	Da igitur hanc eandem gratiam super servum tuum N., quem elegisti in episcopum, ut pasceret gregem tuum sanctum, et ut tibi esset in ministrum irreprehensibilem, orans coram benignitate tua die ac nocte; congregans numerum salvandorum; offerens tibi dona in sanctis ecclesiis. Ita, Pater omnipotens, per Christum tuum, da ei unitatem Spiritus Sancti tui, ut sit ei potestas dimittendi peccata secundum mandatum unigeniti Filii tui Iesu Christi Domini nostri; constituendi cleros secundum mandatum eius ad sanctuarium

veret omne vinculum iniquitatis secundum potestatem quam dedisti apostolis.	vinculum secundum potestatem quam tribuisti apostolis.	et solvendi omnia vincula ecclesiastica, et
		faciendi domos novas orationis, et sanctificandi altaria.
Ut placeret tibi in mansuetudine et cordis munditie, offerens tibi	Utque tibi placeat in mansuetudine et mundo corde, constanter, inculpate et irreprehensibiliter offerendo tibi purum et incruentum sacrificium,	Et placeat tibi in mansuetudine et corde humili, offerens tibi in innocentia et irreprehensibilitate sacrificium sanctum incruentum,
odorem suavitatis.	quod per Christum constituisti, mysterium novi testamenti in odorem suavitatis.	mysterium huius testamenti novi, in odorem suavitatis.
		Dignare, Domine implere eum donis salutaribus et verbo scientiae, ut sit ductor caecorum in via... quae mea ipsius sunt.
Per Filium tuum.	Per sanctum Filium tuum.	Per mediationem.

Sacram. de Sérapion

Qui Dominum Iesum misisti in lucrum orbis universi, qui per eum apostolos elegisti, qui a generatione in generationem episcopos sanctos ordinas; fac, Deus veritatis, et hunc episcopum vivum, episcopum sanctum successionis apostolorum. Et da ei gratiam et spiritum divinum, quem largitus es omnibus servis tuis genuinis et prophetis et patriarchis; fac ut dignus sit qui pascat gregem tuum atque immaculate et inoffense in episcopatu degat. Per Unigenitum tuum.

A la dernière phrase de l'oraison cop., « Dignare, Domine... ipsius sunt », nous n'avons pu trouver aucun parallèle dans les formules des autres rites; elle est probablement d'origine syrienne.

De ces comparaisons, est-il possible de conclure quelque chose au sujet des relations existant entre les différents rites pratiqués par les Eglises orientales dans l'administration du sacrement de l'ordre ?

Rien de sensationnel assurément, mais quelque chose néanmoins de suffisamment précis et sûr. Si, en effet, la base de nos comparaisons est un peu étroite, elle est par contre particulièrement solide, constituée qu'elle est par la partie essentielle des rites en

question. Ce qui frappe avant tout, c'est l'isolement de ar. et de chal. Il est vrai que ces deux rites appartiennent précisément à deux Eglises constituées en dehors des confins de l'empire Romain, et qu'ils se sont ainsi trouvés dans la condition de se développer avec une certaine indépendance. Toutefois, puisque les rites de l'ordination sont évidemment très anciens, – à preuve l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne,* – nous nous serions attendu à un certain nombre de concordances particulières entre le rite byz. et l'ar., comme entre le syr. et le chal.

Le rite byz. d'ailleurs est, lui aussi, assez isolé. Son oraison de l'ordination subdiaconale coïncide partiellement avec celle du rite syr., et il en est de même de la deuxième oraison de son ordination diaconale, mais la coïncidence de la première oraison de cette même ordination avec la cinquième oraison mar. démontrerait plutôt un emprunt fait par ce deuxième rite au premier. Enfin, dans l'ordination sacerdotale, la deuxième oraison de byz. concorde aussi avec l'unique oraison de syr. Mais c'est tout.

Les étroites relations de syr. et de mar. n'ont rien de surprenant. Certes, le rite mar. est en possession d'un bon nombre de formules qui semblent lui appartenir en propre, mais la question est de savoir lequel des deux éléments, l'un semblable aux formules syr., l'autre original, est primitif dans mar. Très probablement, est-ce le second. D'ailleurs, il faut se garder d'exagérer la ressemblance entre les formules de syr. et celles de mar.: ces formules sont semblables, mais non identiques. Ou bien donc elles ont subi un travail d'adaptation en passant du rite syr. dans le rite mar., ou bien elles n'ont avec les formules syr. qu'une communauté d'origine, procédant avec elles d'un même fond.

Le cas le plus intéressant, sans aucun doute, est celui des oraisons cop. Il y a tout d'abord les concordances totales ou partielles de ces formules avec celles de syr., chose qui s'explique historiquement par le fait que la hiérarchie nationale égyptienne a été rétablie et réorganisée par les jacobites syriens au VI[e] siècle. Rappelons la concordance totale de la première oraison cop. de l'ordination du lecteur avec l'unique oraison de syr. et de mar.; l'accord partiel de la première oraison de l'ordination subdiaconale de cop. avec les oraisons uniques de byz. et syr. et avec la première de mar.; la concordance, partielle aussi, de l'oraison cop. de l'ordination diaconale avec la deuxième de byz., l'unique de syr., et la première de mar.

D'autre part, il y a les concordances des oraisons cop. avec celles des *Constitutions apostoliques*, de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* et du sacramentaire de Sérapion. Signalons, sous ce rapport, la concordance de la deuxième oraison cop. de l'ordination du lecteur avec l'oraison des *Constitutions apostoliques*, et redisons que ce serait commettre une erreur évidente de traiter cette deuxième oraison comme une raison accessoire comparable à celle des autres ordinations cop., et de vouloir corriger en conséquence la rubrique du pontifical de Tukhi, laquelle prescrit de réciter cette oraison vers l'occident en l'accompagnant de l'appréhension des tempes de l'ordinand. Rappelons encore la concordance, partielle celle-ci, entre les oraisons uniques cop. de l'ordination subdiaconale avec les oraisons des *Constitutions* susdites. Notons enfin la concordance à peu près totale entre les oraisons cop. de l'ordination sacerdotale et épiscopale et les oraisons de ces mêmes *Constitutions*. Par les formules de celle-ci, et seulement par elles, les oraisons cop. de l'ordination sous-diaconale, diaconale, sacerdotale et épiscopale concordent avec les formules correspondantes de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne*. De plus certaines concordances de ces mêmes oraisons avec les formules du sacramentaire de Sérapion sont incontestables.

Ajoutons que les concordances des oraisons cop. ci-dessus mentionnées pourraient offrir une précieuse indication concernant le lieu d'origine du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* et de l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* elle-même. En mettant en lumière les affinités qui unissent les formules cop. et celles des *Constitutions*, nous n'avons certes pas voulu définir par là lequel de ces deux groupes eucologiques est à considérer comme primitif par rapport à l'autre.

JEAN MICHEL HANSSENS S. J.

Untersuchungen über das Jesus-Gebet

1. – Einiges zur Geschichte des Jesus-Gebetes.

In seiner ursprünglichen Form eine einfache Anrufung des Namens Jesu, geht das Jesus-Gebet offenbar auf die Apostel selbst zurück. Die Geschichte der Andacht zum heiligsten Namen Jesu muss noch geschrieben werden. Die " History of the development of Devotion to the Holy Name " von P.-R. Biasiotto [1] trägt zwar viel nützliches Material zusammen, geht aber am christlichen Osten vorbei. Über die Verehrung des Namens Jesu in Ost und West handelt kurz unter dem Titel « Le Nom de Jésus » ein Heft der Zeitschrift « La vie spirituelle » [2].

Bei eingehender Forschung würde man jedoch vielleicht zur Überzeugung gelangen, dass die Hesychasten des 14. und 15. Jahrhunderts in diesem Punkt nicht ohne Einfluss auf den hl. Bernhardin von Siena geblieben sind und dass im 16. Jahrhundert selbst die Jesuiten – nach den Jesuaten – ihren Namen zum Teil den Ausstrahlungen der byzantinischen Frömmigkeit schulden. Woher kommt es zum Beispiel, dass die sehr römische Gesellschaft Jesu an den Giebeln ihrer zahlreichen Jesuskirchen das rein griechische Monogramm IHS [3] anbringt, wie man es auch an der Fassade manchen protestantischen Gotteshauses sieht ? Es geht weder auf der einen noch auf der anderen Seite um einfache archäologische Forschung. Franziskaner und Jesuiten müssten dieses Problem erhellen.

Ebensowenig ist die Geschichte des « Jesus-Gebetes » in allen ihren Einzelheiten bekannt und in ihrer endgültigen Form: « Herr

(1) With a Supplement, New York 1943.
(2) Paris, Januar 1952.
(3) Vgl. dazu Ambrosio SANZ, *Los dos anagramas más famosos del cristianismo. Miscellanea Comillas* XVII (1952) 69-117.

Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner (des Sünders) », obschon einige Russen wie K. Popov (1) und A. S. Orlov (2) und dazu « ein Mönch der Ostkirche » (3) nützliche Vorstudien geleistet, bzw. eine Synthese versucht haben.

Wir begnügen uns hier mit ein paar Hinweisen auf diese Geschichte. Das Jesusgebet schliesst sich vor allem an Luk. 18, 38 und Mark. 10, 46 an: der Blinde Bartimäus ruft: « Jesus, Sohn Davids, erbarme dich meiner! » Origenes und Markus der Eremit sagen uns dann, warum man an Stelle von « Sohn Davids » « Sohn Gottes » gesetzt hat. « Blind ist jener, der ruft: *Sohn Davids erbarme dich meiner;* er bittet körperlich und hat noch nicht die geistliche Gnosis. Dieser ehemalige Blinde nannte ihn, nachdem er die Sehkraft wiedererlangt und den Herrn gesehen hatte, nicht mehr Sohn Davids, sondern anerkannte ihn als Sohn Gottes und betete ihn an » (4). Origenes sodann bemerkt bezüglich der Kananäerin, die ihrerseits gerufen hatte: « Erbarme dich meiner, Sohn Davids »: « Erweise aus den Evangelien, wer ihn Sohn Davids nennt, wie sie und die Blinden von Jericho, und wer ihn Sohn Gottes nennt, und zwar einige ohne den Zusatz ' wahrhaftig ', wie die Besessenen, die sagen: ' Was haben wir mit dir zu tun, Sohn Gottes? ', andere aber mit dem Zusatz ' wahrhaftig ', wie jene, die sich im Boote niederwarfen und zu ihm sprachen: ' Du bist wahrhaftig Gottes Sohn! ' Denn ich glaube, dass dir ein solcher Erweis nützlich sein wird, um den Unterschied zwischen denen zu sehen, die zu ihm hingehen; einige gehen nämlich zu ihm hin als zu dem, der ' aus dem Samen Davids dem Fleische nach ' geworden ist, andere aber als zu dem, der ' in Macht gemäss

(1) *Блаженнаго Діадоха (У-го вѣка) епископа Фотики Древняго Эпира, ученіе о молитвѣ Іисусовой и объ отношеніи подвижниковъ къ врачеванію тѣлесныхъ болѣзней, Труды Кіевской Духовной Академіи,* 1902, 3, S. 651-676.

(2) *Іисусова молитва на Руси въ XУI вѣкѣ, Памятники древней письменности и искусства,* Petersburg 1914.

(3) *La prière de Jésus,* par un Moine de l'Église d'Orient, *Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave,* Chevetogne 1951, Sonderdruck aus *Irénikon;* besprochen in *Orientalia Christiana Periodica* XVII (1951), S. 488-490. Vom gleichen Verfasser stammt die kurze Zusammenfassung im Januarheft von *La vie spirituelle,* a. a. O., S. 38-45. – Siehe auch die Anm. auf S. 343.

(4) Marcus Eremita († in der 1. Hälfte des 5. Jhts.), *De lege spirituali,* Kap. 13 und 14.

dem Geiste der Heiligkeit ' als Sohn Gottes bestimmt worden ist » (1).

In derartigen Texten fand sich alles, was nötig war, um der Anrufung des Bartimäus eine christliche Formulierung zu geben. Doch möchten wir vor allem wissen, welchen Gebrauch davon die Christen vor dem zwölften Jahrhundert gemacht haben. Gerade dies wissen wir nicht genau.

Man kann dazu das Beispiel des hl. Dositheus († vor 540) anführen: « Sich Gottes zu erinnern war ihm nämlich zur Gewohnheit geworden. Denn (der hl. Dorotheus) hatte ihn stets zu sagen gelehrt: ' Herr Jesus Christus, unser Gott, erbarme dich meiner; Sohn Gottes, komm mir zu Hilfe ! '. Er übte nun immerfort dieses Gebet. Als er aber krank geworden war, sagte (Dorotheus) zu ihm: ' Dositheus, achte auf das Gebet; sieh zu, dass du es nicht verlierst ! ' Er aber antwortete: ' Gut, Herr, bete für mich ! ' Ein andermal, als Dositheus sich ein wenig bedrückt fühlte, sagte ihm Dorotheus: ' Wie geht's, Dositheus, was macht das Gebet ? Geht's gut von statten ? ' Er antwortete: ' Ja, Herr, dank deinen Gebeten '. Als sich aber seine Krankheit verschlimmert hatte (er war so schwach geworden, dass man ihn auf einem Linnentuch tragen musste), sagte Dorotheus zu ihm: ' Wie geht das Gebet, Dositheus ? ' Darauf antwortete er: ' Verzeihe, Herr, ich vermag nicht mehr es festzuhalten '. Dorotheus sprach zu ihm: ' Lass also das Gebet; gedenke nur Gottes und erfasse ihn als (vor) dir gegenwärtig ! ' » (2).

Diese wenigen Angaben erlauben uns festzustellen, dass das Jesusgebet sich nicht in der Linie oder in der Umwelt der gelehrten Mystik entwickelt. Es wächst still in der Hesychia. Ganz mit Recht wird man es später « Methode des Hesychasten-Gebets » oder « des hesychastischen Gebets » nennen. Der Hesychast ist – oder soll es sein – ein Aszet, der hinreichend in der Tugend und in der Diskretion erprobt ist, um sich ohne Gefahr in eine mehr oder weniger nach eigenem Gutdünken zu gestaltende Einsamkeit zurückziehen zu können. Seine Hauptsorge soll dort – es klingt paradox – gerade die Sorglosigkeit sein (die ἀμεριμνία, eine ganz evangelische Tu-

(1) *Matthäuserklärung*, Tom. XI, 17, *Origenes' Werke*, Band 10, ed. E. Klostermann, Leipzig 1935, S. 61.

(2) *Vie de St. Dosithée*, ed. P. M. Brun, *Orientalia Christiana*, XXVI, 1932, S. 116.

gend); und um sie zu erlangen, muss er vor allem die Sammlung des Herzens und des Verstandes üben, mit anderen Worten die νῆψις oder geistige Nüchternheit, die darin besteht, die Seele frei zu halten von jeder unvernünftigen und selbst vernünftigen Anhänglichkeit (ἀλόγων καὶ εὐλόγων). Das geht nicht ohne Kampf; und in diesem « unsichtbaren Krieg » (wie Origenes zu sagen pflegte) spielt der Name Jesu eine grosse Rolle. « Peitsche die Feinde mit dem Namen Jesu ! », sagte Johannes Klimakus (¹) und sein Mitbruder vom Sinai Hesychius: « Der geheime Krieg wird geführt durch die Anrufung Jesu » (²). In dieser Kampfesmethode ist also die Zuflucht zum Namen Jesu und infolgedessen die Nepsis selbst eine « geistliche Methode, die den Menschen mit Gottes Hilfe gänzlich freimacht von Gedanken und Worten, die von der Leidenschaft eingegeben sind, und (freimacht) von schlechten Werken, eine andauernde, unverdrossen voranschreitende Methode; und beim Voranschreiten gewährt sie eine sichere Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes, soweit dies möglich ist, und in verborgener Weise eine Lösung der göttlichen und verborgenen Geheimnisse...; sie beobachtet jegliches Gebot Gottes des Alten und Neuen Bundes und gewährt jegliches Gut des zukünftigen Lebens. Eben sie macht die Reinheit des Herzens aus... » (³).

Kurz gesagt, diese Methode besitzt die ganze Wirksamkeit der Praxis, derart dass Hesychius das alte vom hl. Gregor von Nazianz wiederholte Sprichwort des Origenes wiederaufnimmt unter Abänderung eines Wortes: « Die Nepsis – die Alten hatten gesagt ' die Praxis ' – ist ἐπίβασις, ist Aufstieg zur Beschauung ». Johannes Klimakus hatte schon die berühmte Definition des Euagrius vom Gebete, indem er sie auf die Hesychia anwandte, umschrieben: « Die Hesychia ist Gedankenunterdrückung » (⁴).

Es findet also eine Art Verdichtung, eine Art Konzentration der überlieferten aszetischen Lehren statt: die Praxis mit ihren vielfältigen Aspekten verdichtet sich zur Nepsis, und die Nepsis polarisiert sich im Jesusgebet. Es war nicht überflüssig, hier diese Erwägungen anzustellen. Durch sie wird verständlich, wie eben

(¹) MIGNE, PG 88, 945 C.
(²) *Centurie* I, 21, PG 93, 1488 A.
(³) *Centurie* I, 1, PG 93, 1480-1481.
(⁴) Vgl. EUAGRIUS, *De oratione*, Kap. 70; KLIMAKUS, *Grad.* 27, PG 88, 1109 D ff.

das Jesus-Gebet in der Folge eine so weite Verbreitung finden konnte. Bevor es seinen Höhepunkt erreichte, von dem aus es dann das gesamte byzantinische geistliche Leben beherrschen wird, hat es Etappen durchlaufen, die wir mehr erahnen als deutlich erfassen.

In den sicher echten Werken Symeons des Neuen Theologen spielt es noch keine nennenswerte Rolle. Doch lassen sich einige von den Fachgelehrten noch wenig geprüfte Dokumente anführen. Die Philokalie (1) enthält eine « Kurze Lebensbeschreibung des Abbas Philemon » (der die Ehre einer Aufnahme in die *Bibliotheca Hagiographica Graeca* der Bollandisten (2) nicht zuteil geworden ist); leider kennen wir, wie auch Nikodemus Hagiorita, ihr genaues Datum nicht. Doch stammt sie aus der Zeit vor dem zwölften Jahrhundert, wenn Petrus von Damaskus diesem Jahrhundert zugehört, wie J. Gouillard beweist (3); denn Petrus von Damaskus führt diesen Philemon an (4), und zwar gerade anlässlich des « Kyrie eleison ».

Also « ein Bruder namens Johannes... stellte dem heiligen und berühmten Vater Philemon die Frage: ' Was soll ich tun, Vater, um gerettet zu werden ? ' ...Er antwortete ihm: ' Geh einstweilen und übe in deinem Herzen die geheime Meditation (κρυπτὴν μελέτην) (5), die deinen Geist (νοῦς) von diesen (Zerstreuungen) zu reinigen vermag. Der Bruder, der noch nicht in die Bedeutung dieser Worte eingeweiht war, sagte zum Greise: ' Was ist die geheime Meditation, Vater ? ' Er antwortete ihm: ' Geh, sei nüchtern (νῆφε) in deinem Herzen und sprich in deinem Verstand (διάνοια) nüchtern mit Furcht und Zittern: ' Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner ! ' Denn der selige Diadochos übergibt den Anfängern diese Weisung » (6).

In der Folge wird das wunderbare Gelingen dieser Übung erzählt: künftighin ein Gemeinplatz der ganzen hesychastischen Literatur.

(1) 2. Aufl., Athen 1893, Teil I, S. 346-354.
(2) Brüssel 1909.
(3) J. Gouillard, *Un auteur spirituel du XIIe siècle, Pierre Damascène, Échos d'Orient*, Band 38, 1939, S. 257-278.
(4) *Philokalie*, Teil II, S. 38, Kol. 1 unten.
(5) Eigentlich: Sorge, eifrige Übung.
(6) *Philokalie*, Teil I, S. 349, Kol. 1 unten bis 2.

Die geheime Meditation, oder besser die geheime Anwendung oder auch die geheime Beschäftigung wird erstmalig im folgenden Ausspruch eines unbekannten Greises erwähnt: « Die Sorglosigkeit und das Stillschweigen und die geheime Übung erzeugen die Reinheit » (1). Doch niemand enthüllt uns das Geheimnis dieser « geheimen Übung ». Sollte es sich um einen Esoterismus handeln, der geboten schien durch die alte Anweisung, « die Perlen nicht den Schweinen vorzuwerfen », d. h. die Geheimnisse der Mystik nicht den Nicht-Eingeweihten ? Um das Jahr 1200 jedoch wird dieser Ausspruch von einem gewissen Abbas Isaias wiederaufgenommen, der in der Vorgeschichte des Palamismus besondere Erwähnung verdient. Sein griechisch noch inediertes, aber ins Russische übersetztes und veröffentlichtes Werk lässt uns mit der Hand die Transposition greifen, die sich damals in den alten aszetischen Vorschriften vollzog, von ihrem allgemeinen zum hesychastischen Sinn. « Isaias hat mit Überlegung in seiner Spiritualität dem Hesychasmus zugeneigt » durch Modifizierung oder Interpolierung der Vätertexte, aus denen er sein Μητερικόν für die Tochter des Isaak Angelus (2) zusammenstellte. « Die Sorglosigkeit, die Ruhe, das Stillschweigen, die geheime Meditation erzeugen die Furcht Gottes und die Reinheit. Die geheime Meditation ist aber das unaufhörliche Gebet im Verstand: Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner; Sohn Gottes, höre mich ! » (3).

Im dreizehnten Jahrhundert lebte der heilige Meletius der Gallesiote. Wir lesen in seinem Leben: « Die Nächte fanden dich wachend bei den Gebeten, und die Tage fanden dich weinend; und es gab fast keinen einzigen Augenblick, in dem du nicht in deinem Herzen und in deinem Munde des Namens Jesu Christi gedachtest das Gebet sprechend: ' Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich meiner ! ' » (4). In Russland übte, wie der Paterik von Kiev berichtet, Svjatoša, Fürst von Černigov, mit Mönchsnamen Nikolaj, das Jesusgebet; er war Mönch vom Jahre 1106 an (5).

(1) Num. 127 unter den *Apophthegmata*, die F. NAU, *Revue de l'Orient Chrétien*, 1907-1912, nach dem codex Coislinensis 126 veröffentlicht hat.

(2) 1185-1195; 1203-1204.

(3) I. HAUSHERR S. J., *Le Mêtérikon de l'abbé Isaïe*, *Or. Chr. Per.* XII (1946) S. 297-298.

(4) Νέον Ἐκλόγιον, Konstantinopel 1863, S. 282, Kol. 2 oben.

(5) *Кіевопечерскій Патерикъ*, ed. Maria VIKTOROVA, Kiev 1870, S. 43-44.

Man könnte noch andere verstreute Zeugnisse sammeln aus der Zeit vor dem Palamismus, zum Beispiel beim hl. Nilus (1). Es wäre auch der Mühe wert, eine kleine unveröffentlichte Schrift des Eustathius von Thessalonich (12. Jahrhundert) über das « Kyrie eleison » zu untersuchen (2). Aus all diesen Zeugnissen würde hervorgehen, dass der christliche Osten, angefangen mit Origenes bis zum Katechismus Filarets, in der Anrufung des heiligen Namens Jesu ein unübertroffenes Mittel zur Erlangung der Reinheit des Herzens gesehen hat. « Jesu, veni, sordidos habeo pedes, propter me fiere servus, mitte aquam tuam in pelvim tuam, veni lava pedes meos... » (3). « Was ist besonders für die Reinheit des Herzens erforderlich ? Antwort: häufig und herzlich den Namen unsers Herrn Jesus Christus anzurufen » (4).

Gleichwohl beginnt der Höhepunkt in der Übung des Jesusgebetes erst mit Gregor dem Sinaiten. Man hat auf die Bedeutung des Sinai in der Geschichte des beschaulichen Lebens hingewiesen (5). Von denen, die wir oben genannt haben, sind der hl. Johannes Klimakus, Hesychius (vielleicht der hl. Nilus) Sinaiten; Meletios der Gallesiote ist Mönch auf dem Sinai gewesen (6). Warum hat die von den Mönchsgenerationen seit Jahrhunderten treu weitergegebene Fackel erst im vierzehnten Jahrhundert einen Brand entfacht, und warum ist dieser Mystizismus fern vom Sinai entstanden ? Man muss annehmen, dass von anderer Seite ein neuer Windstoss kam, um die Flamme zu schüren. Cassian hatte vom Orient eine Lehre und eine Praxis mitgebracht (7), die dem Jesusgebet, wie man es ehemals übte, seltsam ähnelten: auf der einen wie auf der anderen Seite ist alles gleich, ausgenommen die *Worte*

(1) Epist. II, 240, PG 79, 324 A-D; III, 273, Kol. 520 B; III, 278, Kol. 521 B-C.

(2) Cod. Escorial 262 (Y oder T II 10), fol. 56v-60r.

(3) ORIGENES, *In Isaiam*, hom. 5, 2, ed. BAEHRENS, Leipzig 1925, S. 264, 26 f.

(4) FILARET, *Пространный Христіанскій Катихизисъ*, Berlin o. J., S. 128, letzte Frage vor dem Schluss.

(5) I. HAUSHERR S. J., *La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana*, Band 9, 1927, S. 134-148.

(6) Νέον 'Εκλόγιον, S. 281, Kol. 2.

(7) Vgl. auch HIERONYMUS, *Ep. ad Nepotianum*, Ep. LII, MIGNE PL 22, Kol. 528: « ...qui labore et ardentissimo studio, vitae quoque sanctimonia et orationis ad Dominum Jesum frequentia scientiam consecuti sunt ».

der Formel. Es wäre gut, hier den sehr langen Abschnitt 10 der zehnten *Collatio* ganz zu lesen [1]. Es gibt keinen besseren Kommentar der östlichen Praxis als diese lateinischen Seiten über die « spiritalis theoriae formula », über das *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* [2]. Wir wollen hier nur eine kurze Stelle Cassians mit einer anderen des weiter oben zitierten Abbas Philemon vergleichen.

Philemon
(wörtlich ins Lateinische übersetzt)

Habeto igitur in corde tuo hoc jugiter: sive manducas sive bibis sive in congressu aliorum inveniris, sive extra cellulam sive in itinere fueris, ne praetereat te sobria ratione et inerranti mente hanc orationem orare, et psallere et meditari preces et psalmos; sed in ipsa quoque requisita necessitate tua ne pigeat mentem tuam secreto meditari et precari.

Cassian

Huius igitur versiculi oratio in adversis ut eruamur, in prosperis ut servemur nec extollamur incessabili jugitate fundenda est. Huius, inquam, versiculi meditatio in tuo pectore indisrupta volvatur. Hunc in opere quolibet seu ministerio vel itinere constitutus decantare non desinas. Hunc et dormiens et reficiens et in ultimis naturae necessitatibus meditari... [3].

Ausgenommen der wortreichere Stil Cassians und ausgenommen der materielle Wortlaut der Formel ist alles identisch: die Gründe der Übung, ihr Sinn, ihre Häufigkeit, ihre Wirksamkeit. Und gleichwohl, trotz der grossen Beliebtheit, der sich Cassian erfreute, niemals hat sich der Westen auf dieses *Deus in adjutorium meum intende* oder auf ein anderes Stossgebet dieser Art konzentriert wie der Osten auf sein « Jesusgebet » [4]. Ebensowenig

[1] Ed. PETSCHENIG, CSEL, Band 13, Wien 1886, S. 297-302.
[2] Ps. 69, 2. Cfr. Ps. 39, 14.
[3] CASSIAN, a. a. O., S. 302, 3-9.
[4] Vgl. z. B. Alphons RODRIGUEZ S. J., *Von der Übung der christlichen Vollkommenheit,* Band I, Teil II, Abhandlung VI. Von der Gegenwart Gottes, Kapitel 3. Der Verfasser spricht von den Stossgebeten (« aspirationes », dem Atmen der Seele) und erklärt im Anschluss an Cassian das « Deus in adjutorium meum intende ». Vgl. auch das röm. Brevier.

hat jemals die wirkliche Durchführung dieser Übung im Westen einen Erfolg zu verzeichnen gehabt, der jenem der hesychastischen Methode im Osten vergleichbar wäre.

Wie ist das zu erklären? Was ist geschehen, vielleicht schon im zwölften, sicher gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts? Das Jesusgebet ist in eine andere Übung aufgenommen worden, um mit ihr zusammen die Methode des hesychastischen Gebets im Vollsinn zu bilden. Diese andere Übung ist, trotz gewisser Redaktionsunterschiede bei verschiedenen sie darlegenden Autoren (¹) substantiell die gleiche bei allen. Es genügt, hier den ältesten Text vorzulegen. Er stammt aus einer Schrift, deren Titel eben *Methode des heiligen Gebetes und (der heiligen) Aufmerksamkeit* lautet.

Nachdem der Verfasser die sorgfältige Sammlung des Herzens eingeschärft hat, legt er nun seine Methode dar: « Dann setze dich in einer stillen Zelle hin, allein in einem Winkel, und achte auf das, was ich dir sage: schliesse die Tür und erhebe deinen Geist (τὸν νοῦν σου) über alles Eitle oder (wenigstens) Zeitliche; dann stemme deinen Bart an die Brust und richte dein Sinnesauge samt deinem ganzen Geiste (νοΐ) auf die Mitte des Unterleibes oder Nabels; halte den Luftstrom, der durch die Nase geht, zurück, um nicht nach Belieben zu atmen, und suche geistig innerhalb der Eingeweide den Ort des Herzens zu finden, wo alle seelischen Kräfte ihren natürlichen Platz haben. Zuerst wirst du dabei Finsternis finden und unnachgiebige Dichtigkeit; wenn du aber dabei bleibst und diese Übung bei Nacht und bei Tage verrichtest, wirst du, o Wunder, unaufhörlichen Frohsinn finden. Sobald nämlich der Geist den Ort des Herzens findet, schaut er sogleich, was er noch nie wusste. Er schaut nämlich die Luft inmitten des Herzens und (schaut) sich selbst ganz licht und erfüllt von (der Gabe) der Unterscheidung; und wenn von nun an nur ein Gedanke auftaucht, vertreibt und vernichtet er ihn, bevor dieser abgeschlossen und bildlich dargestellt ist, durch die Anrufung Jesu Christi. Von nun an grollt der Geist den Teufeln, erweckt den naturgemässen Zorn und schlägt die geistigen Feinde in die Flucht. Alles übrige wirst du mit Gottes Hilfe erlernen, wenn du den Geist behütest und Jesus im Herzen behältst; setze dich nämlich hin,

(¹) Vgl. M. JUGIE, *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, *Échos d'Orient*, Band 30 (1931) S. 184 f.

sagt er [1], in deiner Zelle und diese wird dich all dies lehren » [2].

Wir wissen nicht genau, aus welcher Zeit diese « Methodos » stammt. Eine Handschrift, die sie enthält, der Vaticanus 658, kann – wie Jugie meint [3] – « nach dem Urteil der Sachverständigen » nicht über die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts hinaus zurückverlegt werden. Doch bleibt folgendes zu beachten: die Handschrift ist nicht datiert. Ferner hat gegen Ende des 13. Jahrhunderts der Mönch Nicephorus seinem *De custodia cordis*, wo er eine im Grunde identische Methode lehrt, derart den Anstrich eines Manifestes gegeben, dass er ganz augenscheinlich glaubte, damit etwas sensationell Neues zu verkünden. Und schliesslich ist Gregor der Sinaite zu Beginn des 14. Jahrhunderts der erste Missionar der Methode auf dem Berge Athos gewesen, dessen Bewohner von ihr noch gar nichts wussten.

Noch eine Bemerkung: an sich brauchten wir hier über diese Neuerung keinerlei Urteil abzugeben. Nur eins scheint uns sicher: die beiden Elemente der Methode sind in sich und geschichtlich hinreichend unterschieden, sodass man vor dem Jesusgebet die grösste Hochachtung haben kann, ohne deshalb die physischen, physiologischen und « wissenschaftlichen » Verfahren, mit denen es ein Pseudo-Symeon, ein Mönch Nicephorus oder andere Unbekannte umkleidet haben, besonders zu schätzen.

Wenn ein Dominikaner oder ein Jesuit oder gar ein russischer Theologieprofessor oder ein russischer Bischof streng über diese verhältnismässig jungen Erfindungen urteilt, dann ist es sehr bequem, aber nicht gerade sehr anständig, den Entrüsteten, Beleidigten oder Skandalisierten zu spielen, als ob diese Kritiker es an Hochachtung vor der alten, ehrwürdigen Anrufung des Namens Jesu oder gar vor diesem heiligen Namen selbst hätten fehlen lassen. Unehrlich ist dabei besonders der Umstand, dass diese Entrüsteten selbst niemals den Mut aufbringen, jene Stelle ohne Abstrich und in ihrem ganzen Wortlaut anzuführen, an der ein Pseudo-Symeon oder Mönch Nicephorus die Methode im einzelnen

[1] MOSES in den *Apophthegmata der Väter*, Num. 6; vgl. ebenda, MAKARIUS, Num. 27.

[2] I. HAUSHERR S. J., *La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana* 9 (1927), S. 164-165.

[3] *Les origines de la méthode*, etc., S. 182.

darlegen. P. Combefis O.P., Magister sacrae theologiae, zitiert die Stelle und verurteilt sie: « Plenum ineptiae est, cum pari impietate... Haec sic affectata ac ridicula, ipsa se fatuae mentis deliria produnt, et quibus malus spiritus illudat, non ipse bonus Spiritus cor hominis impleat » (1). Er tut übrigens nichts anderes als dass er wiederholt, was authentische Griechen vor ihm gesagt hatten (2). « Es ist reine Abirrung und Täuschung Satans »; « es ist Gotteslästerung und Tölpelei » (3), usw. Im Zusammenhang ist die Rede von « pazze dottrine » (4), von « wahnwitzigen Lehren ». Wem könnte man glauben machen, dass diese Persönlichkeiten – und andere weniger bedeutende, aber immerhin christliche – ein Stossgebet hätten in Verruf bringen wollen, das wegen seines hohen Alters und noch mehr wegen des Gebrauches, den es vom Namen macht, der über alle Namen ist, jede Hochachtung verdient?

2. – Das Jesus-Gebet ein mechanisches Verfahren oder ein Abkürzungsmittel zur Erlangung der Vollkommenheit?

Bei der konkreten Übung des Jesus-Gebetes lassen sich – wie dargelegt wurde – zwei Elemente unterscheiden: die Anrufung des Namens Jesu und ein mehr oder weniger ausgebautes psycho-physisches Verfahren. Zur Frage steht nicht, wie wir heute diese beiden Elemente einzuschätzen und gegeneinander abzuwägen geneigt sind. Östliche wie westliche Theologen sind sich heute wohl darin einig, dass das erste Element den eigentlichen Kern der Übung ausmacht, dass es allein für die Übung wesentlich und daher notwendig ist, während das zweite Element nur ein mit Vorsicht anzuwendendes Hilfsmittel darstellt. Festzustellen ist nur, ob dieser unser heutiger Standpunkt auch früher immer von den östlichen aszetischen Schriftstellern, insbesondere von den klassischen byzantinischen Lehrern der hesychastischen Gebetsmethode eingenommen worden ist. Dies muss man verneinen. Daher ist es abwegig und bedeutet eine Verschiebung des Frage-

(1) Migne PG 152, Kol. 282.

(2) G. Mercati, *Notizie... per la Storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, *Studi e Testi*, Num. 56, Città del Vaticano 1931, S. 281.

(3) Ebenda, S. 282.

(4) Ebenda, S. 54.

punktes, wenn beispielsweise Mönch (1) Wassilij katholischen wie nichtkatholischen Forschern vorwirft, « dass sie gewöhnlich als Wesensseite des geistigen Gebetes ansehen, was in Wirklichkeit nicht mehr als nur Hilfsmittel ist » (2). Tatsächlich projiziert Mönch Wassilij seine heutige Anschauung in die Vergangenheit, wenn er gegen M. Jugie und I. Hausherr ganz verallgemeinernd behauptet, « dass man zu Unrecht im geistigen Gebete des Hesychasten den Versuch und den Wunsch erblickt hat, einen leichten Weg zur Erlösung zu gewinnen, den Mühen des Tugendstrebens auszuweichen und sozusagen ' billig ' und ' mechanisch ' mystischen ' Enthusiasmus ' zu erlangen ». In Wirklichkeit könne von einem leichten Wege überhaupt keine Rede sein (3). Ganz ähnlich äussert sich der Verfasser der kleinen Schrift « Das Jesus-Gebet » (4) und erklärt entschieden: « Man spreche also nicht von mechanischem Verfahren oder ' Kurzmittel ' » (5). Im Gegensatz dazu hatten wir darauf hingewiesen, dass die hesychastische Methode in der Vergangenheit bei einigen Autoren tatsächlich in einer solchen Richtung abgeirrt ist (6). Nun lässt sich nicht leugnen, dass auch in der jüngsten Vergangenheit noch die gleiche Gefahr bestand, wie die Wirren auf dem Berge Athos in den Jahren 1912-1913 beweisen (7). Es scheint uns daher nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass die Praxis des Jesus-Gebetes mit Vor- und Umsicht empfohlen werden muss.

Zum mindesten scheint uns beachtlich, was die beiden Hauptgegner einer Vergöttlichung des Namens Jesu, die Erzbischöfe Nikon und Antonij, zu unserm Thema äussern. Beide mussten sich als Beauftragte des Russischen Heiligen Synods eingehend mit der neuen Lehre befassen, die dann in der Folge verurteilt wurde. Sie sprechen nicht nur aus theoretischer Kenntnis, sondern auch aus praktischer Erfahrung. Dies gilt besonders von Erzbischof

(1) Jetzt Priestermönch. Vgl. die Anm. S. 343.

(2) *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas*, Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin LANDVOGT O.E.S.A., *Das östliche Christentum*, Heft 8, Würzburg 1939, S. 25.

(3) Ebenda, S. 22.

(4) Siehe oben S. 320 Anm. 3.

(5) *La prière de Jésus*, S. 76.

(6) In der Besprechung: *Or. Chr. Per.*, XVII (1951) S. 490.

(7) Hierüber siehe unsere Studie: *Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie*, *Or. Chr. Per.* XVII (1951) 321-394.

Nikon, der als Haupt der Untersuchungskommission zur Beilegung des Streites und zur Überwindung der Neuerung zum Berge Athos geschickt worden war.

Gegen Ende seines Artikels « Eine grosse Versuchung bezüglich des heiligsten Namens Gottes » schreibt Erzbischof Nikon: « Ich wäre froh, wenn ich es nicht zu behaupten brauchte, aber ich fürchte sehr, dass in der neuen Lehre, derzufolge der Name Gottes Gott ist, insgeheim für jene selbst, die diese Lehre bekennen, im Keim bereits der Wunsch sich versteckt, einen möglichst leichten Weg der Rettung (1) zu finden... In der Tat, was kann leichter sein: wiederhole den Namen Gottes, sei es auch das erste Mal mechanisch, ohne Beteiligung des Herzens, und er wird, da an sich Gott selbst, dein Herz erwärmen und es erleuchten, reinigen und umgestalten, und du wirst gerettet werden. Wenigstens findet sich im Buche des Vater Hilarion eine Anspielung auf eine solche Lehre. Ist sie jedoch richtig? » (2). Erzbischof Nikon verweist sodann auf die Lehre der heiligen Väter, die stets betonten, Voraussetzung des Gebetes sei die Aszese, und auf die Worte des Herrn: « Was nennt ihr mich ' Herr, Herr ' und tut nicht, was ich euch sage? » (3). Wir haben an anderer Stelle gezeigt, dass Hilarion mit Nachdruck die aszetischen Voraussetzungen des Gebetes bejaht (4). Leider führt Erzbischof Nikon keine einzelne Stelle zum Beweise an. Doch ist es möglich, dass zwischen der ausdrücklichen Lehre Hilarions und der durch ihn befürworteten und verbreiteten Praxis des Jesus-Gebetes eine Unausgeglichenheit bestand. Gänzlich aus der Luft gegriffen hat Erzbischof Nikon jedenfalls seine Befürchtung nicht.

Sie findet auch eine auffällige Bestätigung durch Erzbischof Antonij, der im anschliessenden Artikel « Über die neue Pseudolehre, die die Namen vergöttlicht, und über die ' Apologie ' des Antonij Bulatovič » folgendes äussert: « Es fragt sich: wozu hatte der Mönch der grossen Weihe Hilarion nötig, seinen abgeschmackten Aberglauben zu verbreiten? Die Antwort hierauf ist nicht tröstlich. Seine Lehre geht Hand in Hand mit einer tiefen Herab-

(1) Russisch: найти путь спасенія возможно легкій.

(2) *Великое искушеніе около святѣйшаго имени Божія, Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ,* 1913, I, S. 868, Kol. 1-2.

(3) Vgl. Matth. 7, 21.

(4) *Or. Chr. Per.* XVII (1951) 326 mit Anm. 2.

setzung aller Gebetsregeln, mit Ausnahme des Jesusgebets. Er bezeugt, dass jene, die es darin zur Vollkommenheit gebracht haben, der Rezitation des Psalters, der Matutin, der Vesper und anderer Gebetstexte nicht bedürfen, und bringt zum Beweis dafür einen Ausspruch der ehrwürdigen Kallist und Ignatij bei, der jedoch einen vollkommen *entgegengesetzten Sinn* hat... Der Ausspruch des Ignatij und Kallist lautet: ' Wer das Jesusgebet übt, soll in keiner Weise sich nicht um seine Regel bemühen ' (1). Der Verfasser des Buches meint, die slawische Sprache verstärke, ähnlich der russischen, eine Verneinung durch zwei Verneinungen, und versteht diesen Ausspruch so: ' wer das Jesusgebet übt, braucht (2) sich um seine Regel nicht zu bemühen '... Aber slawisch wie auch griechisch ergeben zwei Verneinungen eine Behauptung... In gleicher Weise verbieten die Worte des Ignatij und Kallist, die gewöhnliche Mönchsregel zu verändern oder abzukürzen um des Jesusgebetes willen und müssen folgendermassen in die russische Sprache übersetzt werden: ' wer die Übung des Jesusgebetes auf sich nimmt, soll die Mönchsregel nicht vernachlässigen '.

« Und gebe Gott, dass er sie nicht vernachlässige, wollen wir hinzufügen, denn ein solcher Mönch wird unvermeidlich der Verlockung anheimfallen. Dies letztere ist besonders gefährlich für die Anhänger des Hilarion; denn dieser Starez erklärt, dass der Aszet nur auf den ersten Stufen der Gebetsübung das Jesusgebet mündlich und vollständig wiederholt; nachher, wenn er sich darin vervollkommnet hat, preist er Jesus, nunmehr erhaben über jegliches Bitten, nur durch die Anrufung seines Namens ' Jesus Christus ', ja sogar nur ' Jesus ' (3). Wenn er sich noch höher im geistlichen Leben erhebt, braucht er auch dieses Wort nicht mehr auszusprechen, sondern er bewahrt es in seinem Herzen als beständiges Herzenseigentum.

« Was tut also ein solch vollkommener Mönch ? In die Kirche geht er nicht, den Dienst in der Kirche verrichtet er nicht, Psal-

(1) **Творяй молитву Іисусову о правилѣ своемъ никакоже да нерадитъ**. Leider fehlt ein Verweis. Der Sinn ist: Wer das Jesusgebet übt, soll seine Regel keineswegs vernachlässigen.

(2) Russisch: можетъ.

(3) Ganz entgegengesetzt äussert sich hierzu « der Mönch der Ostkirche », *La prière de Jésus*, S. 68-69. Er betont die geistige Freiheit bei der Wahl der Formel und meint, der Name Jesu allein genüge im Grunde. Wir geben ihm hierin gegen Erzbischof Antonij recht.

men und Gebete rezitiert er nicht, auch das Jesusgebet spricht er nicht, sondern trägt nur in seinem Herzen den Namen Jesus. Riskiert er nicht, einfach sein Mönchtum zu vergessen und, in Trägheit und Nachlässigkeit dahinlebend, seine Verweltlichung damit zu rechtfertigen, dass er in seinem Herzen den Namen Jesu trage? – Oder hat er bereits eine solche Stufe erreicht, auf der auch ein Fall unmöglich ist? Ohne Grund würde man dies annehmen » (1). Selbst Säulen sind gefallen. Lauigkeit im Gebet und Reizbarkeit in Erfüllung der Gehorsamspflicht sind Zeichen eines nahen Falles. « ... Wenn jedoch der Aszet sowohl das Gebet als auch den Gehorsam für sich bereits als unnötig erachtet, ist er sich selbst Gesetz, und alles, was ihm gut scheint, hält er dann für von Gott inspiriert; dann folgt er der eitlen Weisheit des Hilarion und ist überzeugt, dass zusammen mit dem Namen Jesu in ihm Gott hypostatisch gegenwärtig ist; und kann Gott in seinem Gefäss etwas Fehlerhaftes zulassen? Selbstverständlich nicht, und deshalb ist alles, was ihm rechtmässig scheint, auch solches. Hierin liegt gerade die Lehre der Chlysten ». So ist nach Erzbischof Antonijs Meinung allen Lastern Tür und Tor geöffnet (2).

Wir betonen, dass Erzbischof Antonij hier nicht nur eine rein theoretische, mögliche Folgerung im Auge hat, sondern aus seiner konkreten Erfahrung redet. Nicht nur die ideale Struktur des Jesusgebetes ist zu beachten; es müssen auch die bei Verrichtung dieses Gebets mit einer leicht möglichen Vereinseitigung und Verengung verbundenen grossen Gefahren gesehen werden.

Doch irrt Erzbischof Antonij in der Auslegung jener Texte der Philokalie, auf die sich seine Gegner augenscheinlich berufen. In Kapitel 38 der Centurie der ehrwürdigen Kallist und Ignatij wird aus der « Kurzen Lebensbeschreibung des Abtes Philemon » (3) ein Ausspruch zitiert, in dem Philemon tatsächlich den von Gott einer besonderen Gebetsgnade Gewürdigten gestattet, sich nicht an die « eigene Regel » zu halten (4).

(1) *О новомъ лжеученіи, обоготворяющемъ имена и объ « Апологіи » Антонія Булатовича, Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ,* 1913, I, S. 869, Kol. 1-870, Kol. 2.

(2) Ebda.

(3) Siehe oben S. 323.

(4) Φιλοκαλία, Venedig 1782, S. 1052, Kol. 1 und S. 489, Kol. 1 (beidemal « μὴ προσχῇς τῷ ἰδίῳ κανόνι »), *Добротолюбіе*, Band V, Moskau 1889, S. 387 (« не смотри на свое правило ») und Band III, Moskau 1888, S. 401

Dass für die Fortgeschrittenen und Vollkommenen der Name « Jesus » allein genügen könne, wird gleichfalls in der erwähnten Centurie Kapitel 50 gesagt [1].

Erzbischof Nikon macht auch noch auf eine andere Gefahr aufmerksam. Sie drohe zwar nicht sosehr dem Priestermönch Antonij Bulatovič, wohl aber seinen einfältigen Anhängern, die bereit waren, « für Christi Namen » ihr Leben hinzugeben. « Aber – so meint Erzbischof Nikon – eine solche Identifizierung von Wesen und Namen Gottes in einem Begriff, eine solche Vermengung von Worten und Begriffen im Verstande einfältiger Leute kann zum Aberglauben führen. Bekanntermassen gibt es bei den indischen Jogas ein Wort: ' oom-mani-padme-chum ', bei den Ägyptern gab es ein eben solches Wort: ' todtt ' – magische Wörter, deren Aussprechen ihrem Glauben zufolge eine magische Wirkung haben muss: wenn einmal das Wort ausgesprochen ist – dann muss nämlich die Wirkung schon unabhängig davon, wer es ausgesprochen hat, folgen » [2]. Wir haben an anderer Stelle über diesen Vorwurf der Magie bei Verrichtung des Jesusgebetes und über seine Berechtigung, bzw. grundsätzliche Nichtberechtigung gesprochen [3].

3. – Das Jesusgebet und das « Anima Christi ».

Es ist noch immer eine Manier – man kann auch sagen Mode –, östliche und westliche Mentalität, östliche und westliche Frömmigkeit nicht nur miteinander zu vergleichen und einander gegenüberzustellen, sondern auch, um den Vergleich wirksamer und anschaulicher zu gestalten, die Unterschiede zu übertreiben, die Verschiedenheiten zu überspitzen, weniger das Gemeinsame, allge-

---

(« оставь свое молитвенное правило »). Leider ist uns die slawische Übersetzung unzugänglich. Die deutsche Übersetzung siehe bei A. M. Ammann S. J., *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Würzburg 1948, 2. Aufl., S. 109. Zur Bedeutung von « eigener Regel » vgl. Euagrius, *Pract.* I, 28 und I. Hausherr S. J. *Penthos*, *Or. Chr. An.* 132, Rom 1944, S. 165-166.

[1] Φιλοκαλία, S. 1062, Kol. 1; *Добротолюбіе*, Band V, S. 403; Ammann, a. a. O., S. 127. Vgl. auch oben S. 332, Anm. 3.

[2] A. a. O., S. 866, Kol. 2.

[3] *Or. Chr. Per.* XVII (1951) S. 324; 390.

mein Menschliche oder allgemein Christliche zu sehen als das Unterschiedliche und dann dabei in seltsame Paradoxe, um nicht zu sagen Widersprüche zu verfallen und gelegentlich auch der historischen Wirklichkeit durch anscheinend geistreiche Spekulationen oder Gedankengänge Gewalt anzutun.

Bekannt sind u. a. die Versuche V. Losskijs, die « grundlegenden » Unterschiede östlicher und westlicher Frömmigkeit auf das Filioque, bzw. sein Fehlen zurückzuführen (1). Schon früher hatten L. Karsavin u.a. – Losskijs Versuch ist also nicht originell – die Unterschiede von Ost und West aus dem Filioque ableiten wollen. Ein protestantischer Kirchengeschichtler, Ludolf Müller, stellt fest, dass Karsavin « selbst eine konfessionelle Polemik treibt, deren Spitzfindigkeit in der neueren polemischen Literatur der Russen gegen die abendländischen Konfessionen kaum ihres gleichen hat. Sie richtet sich vor allem gegen das filioque. Zwar hatte auch Chomjakov erhebliche Betonung auf diese westliche ' Neuerung ' gelegt, aber er hatte die Sache doch vorwiegend von ihrer formalen Seite betrachtet: es war eine Neuerung ohne hinreichende Begründung gewesen, ausserdem vollzogen in der Gestalt eines ' moralischen Brudermordes ' (indem man es nicht für nötig gehalten hatte, den Osten überhaupt zu befragen). Karsavin aber betrachtet nun den ganzen Westen mit Gotik und Renaissance, Scholastik, Mystik, Reformation und Rationalismus, Absolutismus und Revolution, Sozialismus, Klassenkampf und Weltkriegen, mit Kant, Husserl und Kohen als hervorgegangen aus der Häresie des filioque » (2). L. Müller hat recht; es handelt sich hier um konfessionelle Polemik, nicht um ein Erforschen der objektiven historischen Wahrheit.

Uns liegt es also vollkommen fern, das nach unserer Auffassung in seinem Kern allgemein christliche Jesusgebet als östlich dem « westlichen ' Anima Christi ' » gegenüberzustellen. Wir wollen

(1) So in seinem Buch *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944. Vgl. dazu unsern Artikel *Zwei Arten neurussischer Mystik, Geist und Leben* 20 (1947), S. 289 ff. Ausserdem I. HAUSHERR S. J., *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de saint Jean de la Croix ?, Or. Chr. Per.* XII (1946), S. 5-46; 43-44; *L'Imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine, Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, S. 231-259.

(2) *Russischer Geist und Evangelisches Christentum*, Witten/Ruhr 1951, S. 134-135. Müller verweist auf KARSAVINS Schrift *Востокъ, Западъ и Русская Идея*, Petersburg 1922, S. 50.

nur das Gesagte durch ein neues Beispiel erläutern, das uns Erzbischof Nikon im Kampf mit der « Häresie der Vergöttlichung des Namens Gottes » liefert. Zunächst behauptet er ganz richtig, dass seine Gegner grossenteils deshalb in die Irre gingen, weil sie einfache Leute waren, die (reflex) die Gesetze der Logik nicht kannten, an kein abstraktes Denken gewöhnt waren und überdies keine klare Vorstellung hatten vom Gebrauch der Namen bei den Juden und in der Hl. Schrift (1). Dann aber verführt ihn sein Palamismus (2) zu einem kleinen polemischen Exkurs gegen die « lateinische » Theologie und das « Anima Christi ».

Er schreibt: « Wir nehmen mit dem Herzen die Gnade Gottes auf, doch anerkennen wir, dass der Akt selbst, durch den sie auf uns einwirkt, eine Erscheinung der Kraft Gottes ist, und wir identifizieren ihn deshalb nicht mit dem Wesen Gottes. Wir wenden uns nicht im Gebet an die göttliche Gnade: ' Gnade Gottes, suche uns heim ! ' Sondern wir beten: ' Suche uns heim, Gott, durch deine Gnade ! ' Wenn wir uns jedoch in poetischen Stimmungen bisweilen gleichsam betend an das Kreuz des Herrn oder an sein Grab wenden, so personifizieren wir damit nicht diese Gegenstände, sondern erheben unsern Geist zu dem, der sie geheiligt hat durch die Berührung mit seinem allreinen Leibe. Anders solche Wendungen verstehen würde heissen, nach lateinischer Art klügeln. Bei den Lateinern trennt man gleichsam ' das Herz ' Jesu, ' den Leib ' Jesu ab und errichtet ihnen besondere Feste. Dort hat Loyola ein besonderes Gebet mit solchen Abtrennungen verfasst:

' Seele Jesu, heilige mich,
Leib Jesu, rette mich,
Blut Jesu, tränke mich,
Wasser aus der Seite Jesu, reinige mich,
Leiden Jesu, stärke mich,
O gütiger Jesus, erhöre mich ! '

« Allenfalls kann man, wenn auch im gegebenen Fall ohne besonderen Sinn: Leib, Seele, Blut, Wasser als reale Gegenstände getrennt denken, aber als solchen ' den Namen ' denken ist unmöglich, wenn man nicht mit einem solchen Klügeln irgendeine

(1) *Великое искушенiе около святѣйшаго имени Божiя*, a. a. O., S. 864, Kol. 2 ff.

(2) Vgl. *Or. Chr. Per.* 1951, S. 382 Anm. 3.

mystische, ja magische Bedeutung verbinden will, was auf eine Versündigung hinauskommen würde; denn dann wird der Name Gottes als magisches Wort – ich fürchte zu sagen – als Zauberwort gebraucht... » (1).

Weniger wichtig ist der Umstand, dass Erzbischof Nikon das « Anima Christi » nur zur Hälfte anführt und in den ersten fünf Anrufungen « Christi » durch « Jesu » ersetzt: « Seele Jesu » statt « Seele Christi », usw. Uns kommt es nur darauf an, dass er den ersten fünf Anrufungen einen besonderen Sinn abspricht und das « Anima Christi » dem hl. Ignatius von Loyola zuschreibt, als hervorgegangen aus seiner lateinischen Denkart, seinem « Klügeln ». Beide Behauptungen seien kurz auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht.

Das « Klügeln » der Lateiner sieht Erzbischof Nikon hauptsächlich darin, dass sie das Herz Jesu, den Leib Jesu – er drückt sich vorsichtig aus: – « gleichsam » von Jesu Person abtrennen. Ein solches Abtrennen habe keinen Sinn.

Der hier erhobene Vorwurf ist schon alt. Bereits die Jansenisten hatten den Verehrern des Herzens Jesu vorgeworfen, « sie beachteten nicht, dass das heiligste Fleisch Christi oder einer seiner Teile oder auch die ganze Menschheit bei Trennung oder beim Absehen von der Gottheit nicht mit göttlichem Kult angebetet werden könne; als ob die Gläubigen das Herz Jesu anbeteten und es dabei von der Gottheit trennten oder ohne diese betrachteten ». Unter den Irrtümern der Synode von Pistoia hat Pius VI. im Jahre 1794 einen solchen Vorwurf als « verfänglich », als « beleidigend » verurteilt, unter dem Hinweis, dass die Herz-Jesu-Verehrer « es anbeten, insofern es das Herz Jesu ist, d. h. das Herz der Person des Wortes, mit dem es untrennbar vereinigt ist » (2).

Erzbischof Nikons Einwurf beruht also auf einem Missverständnis. Und die Anrufungen des « Anima Christi » haben einen Sinn, ja einen tiefen Sinn. Es mag genügen, hierzu nur wenige Zeilen eines katholischen Theologen anzuführen: « Wie also die einzelnen Geheimnisse des Lebens Christi Gegenstand eines besonderen Kultes sind, weil sie uns in besonderer Weise helfen, Christus mehr zu erkennen und zu lieben, so sind auch *gewisse Teile der Menschheit Christi in besonderer Weise geeignet, die Erkenntnis*

(1) Erzbischof Nikon, a. a. O., S. 867, Kol. 1-2.
(2) Denzinger 1563.

und Liebe Christi zu fördern, wie das mit Dornen zerstochene Haupt, die mit Nägeln durchbohrten Hände und Füsse, die durch eine Lanze geöffnete Seite, die uns wirksam offenbaren, wieviel Christus aus Liebe zu uns gelitten hat, und uns so anspornen, Christus wiederzulieben » [1].

Das « Anima Christi » ist ein Gebet zum Erlöser, zum leidenden Heiland. Die Stichworte « Seele », « Leib », « Blut », « Wasser aus der Seite », « Leiden » Christi, sind wörtlich der Hl. Schrift entnommen. Am Ölberg sprach Jesus selbst von seiner zum Tode betrübten « Seele » (Mt. 26, 38 und Parallelstellen). Im Abendmahlssaal gab Jesus seinen Jüngern seinen « Leib », sein « Blut », das für alle vergossen wird (Mt. 26, 26-28 und Parallelstellen). Vom (Blut und) « Wasser aus der Seite » des verstorbenen Erlösers berichtet der Liebesjünger Johannes (19, 34). Sein bevorstehendes « Leiden » hat Jesus zu wiederholten Malen vorausgesagt (z. B. Luk. 9, 22; 43-45; 18, 31-34 und Parallelstellen) und dann durchkostet. Am tiefen Sinn des « Anima Christi » lässt sich daher nicht zweifeln, allerdings unter der Voraussetzung, dass man es nach den Grundsätzen einer gesunden Theologie erklärt.

Erzbischof Nikon schreibt sodann das « Anima Christi » dem hl. Ignatius von Loyola zu. Tatsächlich findet es sich zu Beginn im Exerzitienbüchlein, in den « Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola »; und es wird im « Missale Romanum » unter der « Gratiarum actio post missam » aufgeführt als « Aspirationes S. Ignatii ad Ss.mum Redemptorem ». Doch stammt dies Gebet nicht vom Gründer der Gesellschaft Jesu. Es findet sich bereits in Handschriften des 14. Jahrhunderts und war schon um die Mitte des 14. Jahrhunderts an verschiedenen Stellen Europas bekannt, in Schwaben wie in Andalusien. Immer erscheint es in Begleitung grosser Ablässe, die fast immer dem Papste Johann XXII. zugeschrieben werden. Der Text weist einige, wenn auch unbedeutende Varianten auf. Der Verfasser ist unbekannt [2].

Wahrscheinlich gibt es gar keinen westlichen Verfasser, nur

[1] Christian PESCH, *Praelectiones Dogmaticae, De Verbo Incarnato,* 4. und 5. Aufl., Freiburg i. Br. 1922, S. 125-126.

[2] Vgl. zu diesen Angaben H. THURSTON, *Anima Christi, Dictionnaire de spiritualité,* Band I, Paris 1937, Kol. 670-672. Noch ausführlicher: Igino CECCHETTI, *Anima Christi, sanctifica me, Enciclopedia Cattolica,* Band I, Città del Vaticano 1948, Kol. 1341-1342.

einen Zusammensteller. Denn das « Anima Christi » hat eine östliche Vorlage. Die Ähnlichkeiten zwischen dieser Vorlage und dem « Anima Christi » sind trotz mancher Verschiedenheiten so gross, dass an eine Abhängigkeit gedacht werden muss (1). Der Text der Vorlage findet sich irrtümlich unter den Werken Isaaks von Ninive, stammt aber vom syrischen Mystiker Johannes von Daljatha, einem Nestorianer – wie Isaak, – der etwa im 8. Jahrhundert oder um die Wende zum 9. Jahrhundert gelebt haben mag (2).

Erzbischof Nikon hätte unsern Text auch in der slawischen, von Paisij Veličkovskij verfassten Übersetzung der Reden Isaaks finden können. Hätte er den Text gefunden, so wäre seine Behauptung vom « Klügeln der Lateiner » hinfällig geworden oder besser, sie hätte sich gegen ihn selbst gekehrt. Wir verweisen auf: « Unseres heiligen Vaters Isaak des Syrers, früheren Bischofs von Ninive, geistlich-aszetische Reden, aus dem Griechischen übersetzt vom Starzen Paisij Veličkovskij, 1787 », Rede 68 (3). Dieser Rede 68 der slawischen Ausgabe entspricht Rede 2 der beiden griechischen von 1770 und 1895 (4). Eine lateinische Übersetzung findet sich bei Migne (5).

Die lateinische Übersetzung (6) geht auf die griechische (7), diese – in den von uns benutzten Ausgaben von 1770 und 1895 – unmittelbar auf den syrischen Urtext zurück (8). Über die syri-

(1) Vielleicht ist diese Abhängigkeit nur mittelbar.

(2) Text und Angaben bei I. HAUSHERR S. J., *Penthos, Orientalia Christiana Analecta* 132, Rom 1944, S. 149-150. Siehe ausserdem A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 225 mit den Anmerkungen 4-7. Vgl. dazu auch A. J. WENSINCK, *Mystic treatises by Isaac of Niniveh, Translated from Bedjan's Syriac Text with an Introduction and Registers*, Amsterdam 1923, S. XIV f.; XIV, Anm. 1 und 2. Bei Bedjan und Wensinck fehlt unser Text, da er nicht dem Isaak angehört.

(3) Ausgabe der *Козельская Введенская Оптина Пустынь*, Moskau 1854, S. 390-393; 392.

(4) Unter dem Titel: Τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, Ausgabe besorgt durch den Priestermönch Nikephoros, Leipzig 1770; Neuausgabe Athen 1895.

(5) PG 86 A: *S. Isaaci Syri Liber De contemptu mundi*, Kol. 811 ff. Unser Text: Kapitel XXIX, ebda., Kol. 858-859.

(6) Vgl. über sie I. B. CHABOT, *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Lovanii 1892, S. 67, Anm. 1. Kapitel 28-29 und 53 bei Migne stammen nicht von Isaak, sondern von Johannes von Daljatha.

(7) Eine wohl schon alte Übersetzung. CHABOT, a. a. O., S. 61 ff.; 63, Anm. 1.

(8) CHABOT, S. 63 f.

schen Handschriften erteilen Auskunft J. S. Assemani ([1]), Baumstark ([2]) und Wensinck ([3]). Für unseren Zweck mag es genügen, die lateinische und vor allem die – ältere und bessere – griechische Übersetzung zugrundezulegen. Gleichwohl dürfte auch ein Zurückgehen auf den, wenn auch weniger bekannten und verbreiteten syrischen Urtext nicht ohne Ergebnis und Nutzen sein.

Die Tatsache, dass Isaak und Johannes von Daljatha Nestorianer waren, ist bis heute weithin unbekannt. Sie hat auch der Verbreitung ihrer Schriften unter Byzantinern und Slawen deshalb keinen Eintrag getan, weil aus dem Inhalt dieser Schriften der nestorianische Standpunkt ihrer Verfasser nicht oder kaum erkennbar ist. Eins ist allerdings sicher: der nestorianische Syrer « klügelt » ganz ähnlich wie die Lateiner, ohne dass man es in der Zeit vor Erzbischof Nikon im christlichen byzantinisch-slawischen Osten beanstandet hätte.

Der in Frage kommende Text, ein Gebet, lautet griechisch und lateinisch:

« Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν	« Domine,
ὁ ἐπὶ Λαζάρῳ κλαύσας, καὶ δάκρυα λύπης, καὶ συμπαθείας στάξας ἐπ' αὐτῷ, δέξαι δάκρυα πικρίας μου.	qui super Lazarum plorasti, et super eum lacrymas tuae compassionis effudisti, suscipe lacrymas amaritudinis meae,
Τοῖς πάθεσί σου, τὰ πάθη μου θεράπευσον.	passionibus tuis passiones meas sana,
Τοῖς τραύμασί σου, τὰ τραύματά μου ἰάτρευσον.	vulneribus tuis medere vulneri meo,
Τῷ αἵματί σου, τὸ αἷμά μου καθάγνισον,	sanguine tuo sanguinem meum munda,
καὶ συγκέρασον τῷ σώματί μου τὴν ὀσμὴν τοῦ ζωοποιοῦ σου σώματος.	et contempera corpori meo vivifici corporis tui odorem.
Ἡ χολή, ἣν παρὰ τῶν ἐχθρῶν ἐποτίσθης, γλυκάναι μου τὴν ψυ-	Fel quo ab inimicis potatus es, dulcem reddat animam meam

([1]) *Bibliotheca Orientalis*, I, Rom 1719, S. 436; 437; 440.
([2]) A. a. O., S. 225, Anm. 4, 5 und 6.
([3]) A. a. O., S. XIV-XV.

I cattolici latini di Pera (1) chiedono a Sisto V di potere « celebrare le feste ed i digiuni secondo l'ordine antico ».

Colla bolla *Inter gravissimas* (2) in data di Frascati (3) (Tusculi) *anno Incarnationis Dominicae 1581, sexto kalendas martii, pontificatus nostri anno Decimo*, cioè (poichè l'anno dell' Incarnazione 1581 correva dal 25 marzo 1581 al 24 marzo 1582) 24 (4) febbraio 1582,

(1) Sulla colonia genovese a Pera in Costantinopoli vedi il cenno dato da V. PROMIS (a pp. 515-519) nella prefazione agli *Statuti della colonia genovese di Pera* in *Miscellanea di storia italiana*, XI, Torino 1870, 515-780.

(2) Vedila in *Kalendarium Gregorianum perpetuum*, Romae, Ex typographia Dominici Basae. MDLXXXII (l'esemplare fra gli *Stampati Barberini* della Biblioteca Vaticana, colla segnatura N. XI. 143, è di carte 36 ed in fine ha l'indicazione « Romae, excudebat Franciscus Zanettus. MDLXXXII »: il no. 785 del *Catalogo delle edizioni romane di A. Blado*, fascicolo III a cura di E. VACCARO-SOFIA, Roma 1942. 184 s., ha lo stesso titolo, conta 32 carte ed in fine porta l'indicazione « Romae, Excudebant heredes Antonij Bladij. MDLXXXII », ed anche questa edizione è « Ex typographia Dominici Basae », ma si differenzia in molte cose dall'altra anche perchè è in gran parte in carattere gotico), ove è anche la nota della pubblicazione ed affissione della bolla (1 marzo 1582) « in Valvis Principis Apostolorum de Urbe, et Cancellariae Apostolicae, ac in acie Campi Florae » (anche presso C. CLAVIUS, *Romani Calendarii a Gregorio XIII. restituti explicatio*, Romae 1603, 13-15). C. COCQUELINES, *Bullarum... amplissima collectio*, IV 4, Romae 1747, 10-12; *Bullarum...*, edizione torinese, VIII, Augustae Taurinorum 1863, 386-390, ove erroneamente è stampato « anno Incarn. Dom. 1582 ».

(3) Per la dimora di Gregorio XIII a Frascati v. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi*, IX, Roma 1925, 33 ss.

(4) Non « 13 », come dà COCQUELINES, *loc. cit.*, e ripete l'*Enciclopedia italiana*, XVII, 939.

Gregorio XIII approvò la correzione proposta del calendario stabilendo che per l'attuazione di essa (la quale dall'11 marzo, a cui era retroceduto seguendo il calendario giuliano, riportava al 21 l'equinozio di primavera, dato fondamentale per la celebrazione della Pasqua, che deve cadere nella domenica seguente al primo plenilunio dopo il detto equinozio) in quello stesso anno si abolissero dieci giorni intieri nell'ottobre, passando dal 4 al 15, e, dopo aver dichiarato « *tollimus, et abolemus omnino vetus kalendarium* », ordinò « ut omnes Patriarchae, Primates, Archiepiscopi, Episcopi, Abbates, et caeteri Ecclesiarum Praesides, novum Kalendarium, pro divinis officijs recitandis, et festis celebrandis in suas quisque Ecclesias, Monasteria, Conventus, ordines, militias, et dioeceses introducant, et eo solo utantur, tam ipsi, quam caeteri omnes presbyteri, et clerici saeculares, et regulares utriusque sexus; necnon milites, et omnes Christifideles ».

Ma se le nazioni cattoliche non tardarono ad abbracciare il nuovo calendario, le altre, in particolare le orientali, continuarono a seguire – ed alcune l'hanno fatto fino ai nostri giorni – il giuliano, mettendo in imbarazzo le minoranze cattolico-romane ([1]), come fa sapere anche il documento che pubblico per l'interesse che suscita eziandio col rilevante elenco di italiani membri della comunità di Pera in Costantinopoli all'inizio del 1589, dopo che da quasi un decennio monsignor Pietro Cedulini vescovo di Lesina ([2]) ne aveva

([1]) Sulle trattative fra la S. Sede e le chiese orientali per l'accettazione del calendario gregoriano v. J. SCHMID, *Verhandlungen über die Annahme der Reform durch die orientalischen Kirchen*, in *Historisches Jahrbuch*, III (1887), 548-595. In A. CAPPELLI, *Cronologia e Calendario perpetuo*, Milano 1906, XXX-XXXIII (seconda ed., Milano 1930, 29-31) v. l'elenco degli stati e città d'Europa che subito o in progresso di tempo adottarono la riforma e quanto alle chiese orientali in questi ultimi anni v. *Enciclopedia cattolica*, III, 359.

([2]) Pietro Cedulini, nato di nobile famiglia a Zara, nominato vescovo di Nona il 19 luglio 1577, trasferito a Lesina (*Pharen.*) il 20 febbraio 1580, morì nel 1634 (G. VAN GULIK, C. EUBEL, L. SCHMITZ-KALLENBERG, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III², Monasterii 1923, 260, 273; D. FARLATI, *Illyrici sacri* t. IV, Venetiis 1769, 227, 274 s). Sulla visita e sul codice che la conteneva del convento dei Santi Quaranta in Roma v. A. GOTTLOB, *Die lateinischen Kirchengemeinden in der Türkei und ihre Visitation durch Petrus Cedulinus, Bischof von Nona, 1580-81*, in *Histor. Jahrbuch*, VI (1884), 42-72; ora è nell'Archivio generale dei Frati Minori, ove ha la segnatura Ms. III/32, fogli 145-282. V. anche VON PASTOR, *loc. cit.*, 745, 747.

compiuto la visita apostolica per ordine di Gregorio XIII, al quale ne dedicò una interessante relazione, di cui ho trovato copia nel *volume 107* (già 192) del *Fondo Pio* all'Archivio Vaticano, intitolata a f. 4 « Visite delle chiese di Costantinopoli » e nel dorso « Informazione per la visita di Costantinopoli ».

Pubblico la supplica, che ha autografe le firme dei tre religiosi, con tutti i suoi difetti ortografici e linguistici, senza dare notizie sui 32 sottoscrittori della medesima, non avendo agio di occuparmene.

Archivio Vaticano, aprile 1952.

« Beatissimo Padre,

Astretti da vehemente necessità, et bisogno ci conviene dar qualche molestia alla tranquila mente di V[ostra] B[eatitudine] alla quale ricoriamo con ogni termine di humiltà, che come vero pastor del grege di Christo sia contenta dare orecchio alle miserie nostre, et alli nostri travagli, et successivamente suffragarci del suo santo suffragio parendo cossì alla somma sua bontà, et clemenza sì come humilmente la supplicamo. Significaremo dunque a V[ostra] B[eatitudine] che da puoi venuto in questo luoco l'ordine del calendario Gregoriano non possiamo per niun modo haver niuna quiete essendo dagli inimici della santa fede, et da quelli anco del ritto Greco derisi, et improverati oltra l'essere trattati violatori dell'ordine antico, la qual cosa ci apporta infinito desturbo, et inquiete, essendo nel paese ove per li peccati nostri ci ritroviamo da che chiaramente si preveda che habbia a nascere qualche evidente pericolo, et inconveniente per li rispetti ancora che non possiamo cossì apertamente scoprire, nelle case nostre per essere molti di noi parentati con Greci, si celebrano confusamente le sante feste atteso che chi osserva l'antico ordine, et chi il novo, et in alcune case si fano dopie le feste con incomodo, et con desturbo grande per il che tra un ritto, et l'altro convengono nascer, et dispareri notabili che levano affatto la pace dagli animi nostri, et essendo per ciò cagione di farci vivere vita inquieta, et perturbata, habiamo voluto come humilissimi et obedie[n]tissimi suoi figlioli et servi supplicare sì come supplicamo con questo debole ingiostro la somma clemenza di V[ostra] B[eatitudine] che si degni con l'occhio della sua molta buontà riguardare li desturbi nostri, et il nostro bisogno, et sia contenta concederci gratia che possiamo per lo avenire celebrare le feste, et li degiuni secondo l'ordine antico, siccome ha

concesso all'isola di Candia [1], et altri luochi per potere da questo singolar suo favore, et gratia riportare quela tranquilità e pace, che comanda il N[ostro] S[igno]r con che li pregamo sempre felicittà, et lunga vita, et riverentemente li basiamo li piedi.

Di Pera alli X di Gennaro 1589.
Io Domenego Pansano priore in la confraternita di Santa Anna [2] nel presente anno 1589 affermo quanto di sopra.
Io Antonio Fiesco priore in la confraternita di santa Anna nel presente anno affirmo quanto di sopra.
Io Bartolomeo Testa consiglier nella confraternita di santa Anna affirmo quanto di sopra.
Io Od'ardo Suma consigliere della fraternita di Santa Anna a. q. d. s.
Io Andrea Feraris » » » » » » » » » »
Io Luca Picroladi » » » » » » » » » »
Io Augustin Pilli » » » » » » » » » »
Io Niccolò Perone procurator della chiesa di S. Francesco nel presente anno affermo quanto di sopra.
Io Panteleo Pansano affermo quanto di sopra
Io Hieronimo Cavalorto » » » »
Io Teramo Greppo procurator di S. Francesco, et compagno del suddetto Perone nel presente anno
Io Pietro Pansano affermo quanto di sopra
Io Antonio Anapurion » » » »
Io Branca di Rinaldi » » » » mano propria
Io Lorenzo da Raquesta » » » »
Io Ambrosio Pansano » » » »
Io Niccolò Olivieri » » » »
Io Franco Pilli » » » »
Io Gioan Luca Imperiali » » » »
Io Zuane Vlacho » » » »
Io Aloise Pasigiano » » » »
Io Iacomo Pansano » » » »

[1] Finora non sono riuscito a trovare documenti relativi a queste concessioni di Sisto V ai cattolici latini di Creta e altri luoghi.

[2] Nel cit. *vol.* 107 del *Fondo Pio*, f. 124'-125 in un documento dell'aprile 1581 si legge: « Noi Priore, sotto Priore, et consiglieri della Confraternità di sant'Anna che rappresentiamo la Communità di Pera ».

Io Pietro Priarusa affermo quanto di sopra
Io Georgio Perone » » » »
Io Sebastian di Clavari » » » »
Io Lazaro di Draperis » » » »
Io Franco Cavalorto » » » »
Io Pietro Testa » » » »
Io Antonio Testa » » » »
Io Pasqual Navone » » » » mano propria
Io Galeotto Feraris » » » »
Io Benetto Cavalorto » » » »
Io fra Pietro Clem^{o}. da Spal^{o}. Vic^{o}. de S. Pietro peto ut supra.
Io fra Alexandro Monte Alto de Macerata (1) della Marca de Ancona guardiano de Santo Francesco de Pera confirmo quanto de sopra.
Io frate Hieronimo Sacco guardiano de Minori obs[servanti] confirmo quanto de sopra (2).

Questa è la copia della littera autentica che già fu mandata a Sua Beatitudine ma perchè fin hora non habbiamo havuto risposta, però siamo stati astretti di replicarla questa; autenticata anco, con la sottoscritione de tutti hi capi delli conventi, che qui si trovano, per non multiplicar appartatte (3) lettere a S[ua] S[anti]tà. Qual supplicamo tutti, che in questo si degni di esaudirne come suoi fidelissimi figliolli et servi ».

(1) A ff. 18-19 del *vol. 107* del *Fondo Pio* è riportato l'interrogatorio sulle condizioni ecclesiastiche di Costantinopoli fatto il 21 novembre 1580 dal visitatore a frate « Alexander de Montalto Maceraten. diocesis Ordinis S. Francisci, de observantia, et in hoc monasterio [di S. Francesco] commissarius », che era venuto a Costantinopoli nel dicembre 1574, ed a f. 88 egli è detto « frater Alexander de Macerata commissarius Minorum alias fuit Capuccinorum ». Il 22 febbraio 1581 il visitatore Cedulini lo depose dall'ufficio di commissario (ibid. f. 92' s.).

(2) Per le Chiese in Pera, di S. Pietro dei Domenicani e di S. Francesco dei Minori Conventuali, alla quale era attaccata « sant'Anna cappella governata dalla università di Pera » (*Fondo Pio, vol. 107*, f. 48), vedi M. A. BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, deuxième édition par le R. P. ARSÈNE DE CHATEL, Paris 1894, 218 ss., 187 ss., 318 ss., E. DALLEGGIO D'ALESSIO, *Nomenclature des églises latines de Galata*, in *Echos d'Orient*, XXV (1926), 21-41 e 308-315, pp. 38 s., 28-30 con 308 s., 37 s.

(3) Cioè « a parte ».

Archivio Vaticano, Principi, t. 48, f. 19; nel verso del f. 30, che è il f. 2 del f. 19, sta l'indirizzo « In le Santissime Mani di sua Beatissima | P[aterni]tà, Nostro Signor et Benefactor » e la nota « 1590 | Pera | X gennaio | Li Christiani di Pera | supplicano se li conceda di poter | usar il calendario vecchio et | non il Gregoriano » e più sotto: « fu risposto a li 18 di luglio 1590, et fatta la gratia », nonchè un sigillo in ceralacca rossa sotto carta, esagonale, coll'immagine di S. Anna, che tiene in grembo la Madonna, la quale ha sul braccio sinistro il Bambino Gesù: attorno è la leggenda non completamente leggibile: Sigillum confraternitatis...... tatis Pere (1).

ANGELO MERCATI

(1) Altro sigillo della confraternita di S. Anna di Pera, rotondo, e di tipo diverso, è in un documento del 25 agosto 1579, firmato come « priore nel presente anno della confraternita di santa Anna e comunità di Pera » da quel Niccolò Perone, che nella nostra supplica del 10 gennaio 1589 è procuratore della chiesa di S. Francesco, nel vol. 34 dell'arm. 64, a f. 129; v. P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Segreto Vaticano*, II, Città del Vaticano 1946, 157, n°. 1781. Nella ricordata relazione sulla visita fatta da Mons. Cedulini è riportata, (*vol. 107* del *Fondo Pio*, ff. 126' s.) una supplica del « Priore, et sotto Priore consiglieri della Confraternità di sant'Anna, che rappresentiamo la Communità di Pera » colla quale chiedono al visitatore che « sia scommunicato chi l'havesse ò sapesse dove fusse, et non lo rivelasse » « il sugello della nostra Communità con l'impronta di sant'Anna » ch'era stato « schiacciato et perso » circa cinque anni addietro; il visitatore accolse la domanda in data del 21 aprile 1581 con una esposizione del fatto diversa e fattagli forse oralmente, che dice: « Significanno (sic) à noi i magnifici Gentil'huomini della communità di Pera, come molti giorni sonno, ch'ad un di detti magnifici Gentil'huomini è cascato dalla borsa o è stato tolto il sugello di detta Communità et se fanno lettere falle (sic: sarà per « fatte » o « false ») con l'impressione di detto sigillo ». Forse in conseguenza di questo incidente sarà stato inciso un nuovo sigillo, esagonale, quello usato nel documento dell'anno 1589.

Un atto di Leone Voevoda di Ungrovalacchia per il monastero della S. Trinità di Bucarest (1631)

Scopo della presente nota è di rendere accessibile a chi vi abbia interesse una carta slavo-rumena del sec. XVII andata a finire dove a nessuno storico o diplomatista verrebbe in mente di cercarla, ben lontano dalle altre numerose della stessa origine, che dopo la confisca dei beni appartenenti ai cosidetti « monasteri dedicati » (¹) passarono dal monastero bucarestino della S. Trinità (*Sf. Troiță* o *Treime*) (²) all'Archivio di Stato della capitale rumena e tuttora vi si trovano (³). Quando e come abbia avuto luogo la dispersione del documento è impossibile stabilire con certezza, ma non vi è dubbio che per oltre due secoli esso deve avere condivisa la sorte degli altri: lo attestano due segnature riportate più avanti, una (greca) del sec. XVIII, l'altra della metà circa del secolo scorso, che indicano, parrebbe certo, due successive collocazioni della carta nei fascicoli o pacchi dell'archivio monastico. Inclino a pensare che il documento sia andato smarrito, o forse sia stato sottratto da un impiegato poco scrupoloso, proprio in occasione del trasporto alla nuova sede. Comunque sia, la carta, attraverso non so quali vicende, capitò in mano di un privato di nazionalità francese, che nel 1951, per interessamento dell'Em.mo

(¹) Sui « monasteri dedicati » v. p. es. R. W. Seton-Watson, *Histoire des Roumains* ecc., Paris, 1937, pp. 343-46. La confisca avvenne in due riprese, nel 1850 e nel 1860.

(²) Sull'importante monastero, ricostruito nel 1614-5 da Radu-Vodă (Mihnea), dal quale prese il nome sotto cui è più comunemente conosciuto e citato, v. G. I. Ionnescu-Gion, *Istoria Bucurescilor*, Bucuresci, 1899, pp. 233-52, con due vedute del monastero, quale appariva nella prima metà del secolo scorso, ed altre illustrazioni. Varie menzioni presso N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a Românilor*, Bucureşti, I-II, 1928 e 1930, *pass.* Cf. anche, dello stesso, *Studiĭ şi documente cu privire la istoria Românilor*, V, Bucureştĭ, 1903, p. 703. Alcuni tra i documenti pubblicati da G. Nandriş nell'opera citata più sotto si riferiscono a codesto monastero.

(³) Cf. *Biblioteca Arhivelor Statului - Inventarul Arhivelor Statului* (*Bucureşti, Cernăuţi* ecc.), Bucureşti, 1939, pp. 97-103. Non meno di 145 pacchi e 2669 documenti, dal 1477 al 1864, costituiscono l'archivio del monastero.

Card. Eugenio Tisserant, ne fece dono alla Biblioteca Apostolica Vaticana, dove rischierebbe di rimanere sepolta per lunghi anni, mancando ancora un catalogo o inventario completo del fondo in cui è stata posta. Per questo ritengo non inutile riprodurla esattamente, con poche note illustrative, lasciando l'eventuale di più ai competenti di storia rumena, se lo crederanno utile, e ai futuri editori del cartolario monastico.

Del resto il documento, per quanto posso giudicare, presenta un interesse ben scarso, nè credo che sia prezzo dell'opera spendervi molto tempo dattorno, sopratutto da parte di chi, come il sottoscritto, è su suolo rumeno « peregrinus et hospes ». Scritto nel solito gergo slavo della cancelleria valacca di quel tempo, gergo perfettamente noto ed esaurientemente studiato, giunto nel sec. XVII all'ultima fase della sua decadenza e nel quale sul vecchio fondo medio-bulgaro spiccano, sempre più numerosi, serbismi e rumenismi (1), l'atto del Voevoda Leone ci fa conoscere un episodio trascurabile della storia, o, per meglio dire, della cronaca monastica. Del logoteta Lepădat (2), che ne è l'estensore, si conoscono varie altre carte già edite, lo stereotipato formulario giuridico non offre nulla d'interessante, e i personaggi di rilievo che vi compaiono in veste di testimoni sono tutti più o meno largamente conosciuti: dico « i personaggi di rilievo », perchè il povero servo della gleba Mihai, che è l'eroe principale della vicenda, non può certo pretendere di fermare a lungo l'attenzione dello studioso. L'unica tenue novità che sembra risultare dalla nostra carta è un elemento della biografia di Gregorio I, metropolita di Ungrovalacchia, cioè

(1) Cf. G. NANDRIȘ, *Documente românești in limba siavă din mănăstirile Muntelui Athos 1372-1658*, București, 1937, pp. 7-15 (riassunto francese a pp. 269-72), dov'è citata la bibliografia essenziale anteriore, a cominciare da L. MILETIČ e D. AGURA *Дако-ромънитѣ и тѣхната славянска писменость* ecc., nello *Сборникъ за нар. ум., наука и книж.*, IX, 1893, Sofija, pp. 211-390, e si aggiunga D. P. BOGDAN, *Caracterul limbii textelor slavo-române* (*Lucrările Școalei de archivistică*, 4), București, 1946, 43 pp. Brevi cenni anche in H. STAHL e D. P. BOGDAN, *Manual de paleografie slavo-române*, București, 1936, pp. 56-59.

(2) Oltre ai nn. 24-26 di Nandriș (8 marzo, 28 giugno e 10 luglio del 1626) e una menzione nel n. 32 (1637), v. i nn. 50 e 51 (7 maggio 1623 e 31 maggio 1626) di MILETIČ, *op. cit.*, il primo dei quali, sebbene più esteso del nostro, presenta con esso varie coincidenze nel formulario. Del n. 24 di Nandriș v. un facsimile *op. cit.*, p. 307: si tratta di un documento di carattere più solenne del nostro e quindi più vicino nella scrittura alla semionciale schietta.

l'aver egli ricoperto la dignità di superiore (**наставникъ**) nel monastero di Radu-Vodă [1]: se pure anche questa notizia non è già acquisita per altra via e mi è sfuggita soltanto a causa del poco tempo che ho potuto dedicare alla ricerca e degl'incompleti sussidi bibliografici che ho avuti a mia disposizione.

Ecco ora, preceduta da una descrizione paleografica e diplomatica della carta, la trascrizione dell'atto eseguita secondo i principî stabiliti dal Nandriș, recente editore di testi in buona parte contemporanei al nostro [2]. Ho, tuttavia, secondo l'uso comunemente ricevuto, sciolto tra ( ), invece che tra [ ], le numerose abbreviazioni dell'originale, posto tra [ ] le lettere poco o affatto visibili del sigillo e racchiuso tra ⟨ ⟩ una lettera dimenticata dal logoteta Lepădat. Ho,

[1] M'indurrebbe a pensarlo il vedere che nell'indice di NANDRIȘ *op. cit.*, p. 281, sembrano figurare come due persone diverse *Grigore vlădica* e (*Grigore*) *egumen* (della S. Trinità), i quali, invece, risulterebbero dal nostro atto come uno stesso personaggio in diversi periodi della sua esistenza. Quanto all'identità sostanziale di significato tra **єгѹменъ** e **наставникъ** cf. p. es. MILETIČ, *op. cit.*, pp. 334 (**наставникѹ и ѹчителю словеснаго стада христова, єгѹменѹ кѵр симонѹ**), 336, 338 ecc. **Наставникъ** manca nell'accuratissima esposizione del compianto P. P. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (Codificazione canonica orientale - Fonti, ser. II, fasc. X), Città del Vaticano, 1942, pp. 202 ss.

[2] Può apparire poco conseguente il sistema di sciogliere tra parentesi soltanto alcune abbreviazioni e negli altri casi, i più numerosi (sopratutto in fine di parola), limitarsi a riprodurre, con un trattino sopra, l'ultima lettera scritta (sopra la linea), p. es. **м(и)л(о)ст̄їєю**, lin. **1**, **с(вѧ)т̄ѣи**, lin. **4**, ma **єлиц̄**, lin. **6**, **шт̄ сєл̄**, linn. **10**, **14** ecc., (**съпрѣшє**) **с̄** lin. **13**, però a chi consideri il quadro complessivo, fonetico, morfologico e sintattico, presentato dalla lingua di questi testi, non sarà difficile convincersi che è più prudente evitare di prender posizione scrivendo ad es.: **шт(ъ) сєл(а)** piuttosto che **шт(ъ) сєл(ѡ)**, cf. MILETIČ, *op. cit.*, pp. 313 s., e **с(є)**, alla serba (cf. **глєдал̄**, lin. **20**). invece di **с(ѧ)**, pure spesso usato dallo stesso Lepădat, sebbene di preferenza, ma non esclusivamente, in proemi di tono ampolloso e di carattere più « letterario », cf. NANDRIȘ, *op. cit.*, pp. 122, linn. 7, 11, 16, 18; 123, linn. 13, 3 a. i. ecc. Altro è, invece, il caso di **с(вѧ)тыи**, parola del linguaggio sacro e liturgico, dov'è ovvio supporre una netta influenza della grafia tradizionale, sostenuta in questo caso anche dalla pronunzia della corrispondente parola rumena (*sfânt*).

inoltre, lasciato un piccolo spazio bianco all'inizio delle varie sezioni dell'atto, dove l'estensore, allo scopo di renderne più evidente la partizione, ha fatto uso di lettere iniziali di medio formato e di color rosso (v. più avanti). Nella versione italiana, il più possibile letterale, che segue il testo slavo sono racchiuse tra ( ) le parole aggiunte per facilitare la comprensione del testo e tra [( )] quelle superflue dal punto di vista dell'italiano.

DESCRIZIONE

Originale su carta, in doppio foglio (un foglio piegato a metà), che, aperto, misura mm. 323 di altezza × 420 di larghezza, recante una filigrana piuttosto confusa e di difficile identificazione, anche per l'impossibilità di separare i due fogli. Due piegature longitudinali, una trasversale. Stato di conservazione buono. Ora nella Biblioteca Vaticana sotto la segnatura *Vat. slav.* 65 (miscellanea in via di formazione), int. 1. Il testo occupa, in 24 righe, il *recto* del f. 1. Le prime due linee e parte della terza (fino alla parola издол̃) in netta scrittura semionciale, nel resto dell'atto frequentissimi o addirittura normali elementi corsivi (д, б, в che scendono molto al disotto della linea ecc.). Croce e lettera iniziale di grande formato, con ornamenti di foglie e fiori stilizzati e ripassati in rosso. In rosso anche il monogramma della cancelleria (in cui la croce, la sigla Ïѡ e l'abbreviazione di г(о)с(по)д(и)нь sono ornate di piccole foglie come sopra), e con un tocco di rosso vengono posti in rilievo alcuni elementi dell'interpunzione.

Il monogramma della cancelleria è diviso in due parti da uno spazio bianco di 85 mm. circa, nel quale è stato applicato il sigillo voivodale in cera sur un quadratino di carta cucito con sottile spago al doppio foglio e con gli angoli ripiegati in modo da coprire il sigillo stesso. Questo, che misura 48 mm. di diametro, presenta uno scudo con al centro un piccolo albero stilizzato, sulla cui sommità posa un uccello. Tale raffigurazione tradizionale dello stemma della Ţara-Românească richiama il sigillo dello stesso Voevoda Leone descritto dal Nandriş, nel quale due personaggi coronati sostengono l'albero, e l'uccello, che il N. identifica come un'aquila, è fiancheggiato dal sole

a destra e dalla luna a sinistra [1]. Nel nostro esemplare i due personaggi sono presenti, ma non riconoscibili a prima vista per l'usura del sigillo, molto più visibile è il sole, pochissimo o niente la luna. Intorno alla figura corre l'iscrizione, in parte sciupata: ✠ Ïѡ леѡнь в(оє)вода с(ꙑ)нь щєфан(а) во[євод(ꙑ)] б(о)жию м(и)л(ос)тїю г(осподи)нь влашко(и) зємл(и). Cioè: « Iω Leone voevoda, figlio di Stefano voevoda, per divina misericordia signore della terra valacca ».

Il documento presenta due note delle collocazioni che ebbe nell'archivio cui apparteneva originariamente: sul *verso* del f. 2 (capovolto) una mano del sec. XVIII in. ha scritto nell'angolo inf. esterno: **τοῦ Μιχάλη τοῦ υἱοῦ τοῦ Κόμανου / ἀπο τὴν Μπόρα**, e nell'angolo opposto il numero d'ordine β-ον, al quale corrisponde nel centro del foglio la cifra *2*, apposta più o meno nello stesso tempo, se non dalla stessa mano. Contemporanea sembra essere anche la data bizantino-slava dell'atto notata a penna accanto al breve regesto greco (7139) e accompagnata, sotto, dalla data occidentale scritta a matita (1630), certamente dalla stessa mano (per l'errore di datazione v. le note al documento). Inoltre, nel margine superiore del f. 1r è scritto, di mano che giudicherei della metà del secolo scorso, *Bora 5°*, e a destra il numero romano I. La stessa mano ha notato in calce all'atto (nello spazio bianco a destra del sigillo) le due date che vi ricorrono: $\frac{7139}{1631}$, correggendo tacitamente l'inesattezza della seconda.

[1] Cf. anche la bolla d'oro del Voevoda Alessandro II Vintilă (1568-77) presso STAHL e BOGDAN, *op. cit.*, p. 39, e, colle bolle d'oro dei Voevodi Mihnea II (1577-83) e Matteo Basarab (1632-54), presso Const. MOISIL, *Bule de aur sigilare dela domnii Țării-Romînesti și ai Moldovei*, in *Revista Arhivelor*, I, București, 1924-26, pp. 249-65 e tavv. III, IV e VII in fondo al volume.

TESTO

✠ м(и)л(о)стїею б(о)жїею їѡ леѡн воевода и г(о)с(по)д(и)нь въсѡи земле ѡѵггрѡвлахїискои, с(ы)нь великаг и прѣдобраг покоиниом їѡ щефан воевода. дават г(о)с(по)д(ст)в(о) ми сїю повѣлепїю г(о)с(по)д(ст)в(а) ми с(вѧ)тѣи (и) б(о)ж(ь)ств(е)нѣи мона-

5 стир г(лаго)лемн храм с(вѧ)та троиц, еж ест издол варош бȣкȣрещи, и ѡ(ть)цȣ егȣмена ѳанасїе и въсѣм иноком елиц живȣщих въ обитѣли тое, іакож да мȣ ес(ть) с(вѧ)томȣ монастир един вечин по им михаю, с(ы)нъ команов, със с(ы)нови ег,

танеж тог чл(овѣ)къ, михаю виш пис. ѡн ес(ть) бил веч(и)нȣ

10 с(вѧ)тѣи троицѣ, ѡт сел ѡт борра, еще ж ѡт прѣжде врѣме, а къда ес(ть) бил н(ы)нѣ, въ днїе г(о)с(по)д(ст)в(а) ми, а егȣменȣл танасїе ѡн ес(ть) имал прȣхх пред г(о)с(по)д(ст)в(о) ми със михаю, и пришел ес(ть) тере съпрѣше с за лицȣ оу великїи диван. и сице прѣше михаю, како не ест веч(и)нȣ манастирев, ѡт сел ѡт бора,

1 Per il significato della sigla Їѡ v. N. Iorga, *Notes de diplomatique roumaine*, in *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine*, XVII, Bucarest, p. 120, e sopratutto F. Tailliez, *Jitianul: Un Chrysobulle de 1689*, ecc., in *Or. Chr. Periodica*, XVI, 1950, p. 167.

5-6 издол варош бȣкȣрещи o, come in altro documento coevo, ѡт из до варѡш бȣкȣрещи (Nandriș, *op. cit.*, p. 123), più chiaramente in un atto del 1649 над долни варошь бȣкȣрещи (*ibid.*, p. 192).

6 5-6. L'egumeno Atanasio è ricordato in tre atti editi dal Nandriș, i nn. 24 (8 marzo 1626), 28 (14 febbraio 1630) e 37 (1649).

9 танеже invece di занеже (molto più comune, a questo punto del formulario, понеже) per distrazione del rubricatore e forse per influenza del successivo таже, cf. ll. 19 e 32.

10 Sul villaggio di Bora, che ricorre frequentemente negli atti del tempo, v. Nandriș, *op. cit.*, p. 89.

ниж єс(ть) сътворен за бащом си коман, нь єс(ть) веч(и)нꙋ стои- 15
кьв пеχ, с(ы)нъ влъкꙋлов ключ, ѡт села ѡт лолоєщи. и ꙗвниш ми-
χаю ꙋ диван и єдин запис лъжлив и єдна книг алеѯандрꙋ воєвода
їанꙗш, како се сꙋт скꙋповала миχаю за веч(и)ніє ѡт кь стоика
пеχ за г аспри гот. таж въ том г(о)с(по)д(ст)в(о) ми съм
гледала и сꙋдила по правдꙋ, кꙋпно съ въсиχми ч(ь)ститими прави- 20
телїи г(о)с(по)д(ст)во (!) ми. и свєд(ѣ)телствовала ꙋ диван и
ѡ(ть)цꙋ вл(а)д(ы)ка григорїє, что єс(ть) била наставник на с(вѧ)-
таа троиц, како єс(ть) била миχаю веч(и)нꙋ с(вѧ)тѣи монастир
за дѣдїно и сътворила за бащ єго коман. єще же и дрꙋги добри

15-16 Uno **стоика пеχарник слѣп**, non so se lo stesso della nostra carta, figura presso Nandriș, *op. cit.*, p. 199.

16 Non è chiaro se l'inciso **ѡт села ѡт лолоєщи** si riferisca a Vlăcul e indichi la sua origine o il luogo in cui esercitava le sue funzioni di *clucer*, oppure al *vecin* Michele, come sembrerebbe più probabile dal confronto colla lin. 14. Per il villaggio di Loloești cf. il *Marele Dicționar Geografic al României* di Lahovari-Brătianu-Tocilescu, IV, București, 1901, p. 186, ma non oso, naturalmente, affermare che si tratti dello stesso.

17 Sulla differenza tra **записъ** e **книга**, indicanti l'uno un atto stipulato tra privati e l'altro un atto emanante da autorità pubblica, cf. N. Iorga, *Notes de diplomatique roumaine* ecc., p. 118. Quanto alla terminologia relativa alle varie categorie di **записи** e di **книги** (cf. lin. 27 **запис за скꙋпованіє**) cf. Stahl e Bogdan, *op. cit.*, pp. 182 s.

21 г(о)с(по)д(ст)во ми, err. invece di г(о)с(по)д(ст)ва ми.

22 Gregorio I, metropolita di Ungrovalacchia, sul quale vedi E. Golubinskij, *Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей болгарской, сербской, румынской* ecc., Moskva, 1871, p. 358; N. Iorga, *Istoria bisericii românești* ecc., I, 280 (manca nell'indice); Ionnescu-Gion, *op. cit.*, pp. 107, 144 (e 133 s., dove compare come egumeno della S. Trinità: il suo episcopato ebbe inizio nel 1629, cf. Iorga, *op. e loc. citt.*).

24 **сътворила.** Ci si attenderebbe **сътворен**, come sopra (lin. 15), ma **сътворила** può essere riferito, con cambiamento di soggetto, al metrop. Gregorio.

25 людїе ѡт бора и ѡт стоенещи свед(ѣ)телствовал, на им стоика и пак стоика кътинел и раа и стънїа и поп манѣ, како ес(ть) бил сътворил стоика пеx тог запис за скѹпованїе лъжливѹ и със хитленїе (!), ꙗкож да ѡтекает михаю ѡт веч(н)нїе, и како ес(ть) видѣл ѡнн със ѡчїю их тог запис сътворен със лъщенїе, сице

30 сѹт свед(ѣ)телствовал със д(ѹ)шами их. въ том и г(о)с(по)д(ст)в(о) ми еще ж съм истинствовал, како ес(ть) бил михаю веч(и)нъ с(ва)тѣи монастир, а нѹ ес(ть) ходил със ласканїе. таже ес(ть) ѡстал михаю ѡт закон и ѡт сѹжденїе ѡт пред г(о)с(по)д(ст)в(о) ми. и ѹзѣхом г(о)с(по)д(ст)в(о) ми и записѹл и книг

35 алеѯандрѹ воевѡда їлїаш тере ѡ съм раздрал ѹ диван. сег радї дадох съм (!) г(о)с(по)д(ст)в(о) ми с(ва)томѹ монастир храм с(ва)таа трѡиц, ꙗкоже да мѹ ест тог веч(н)нѹ михаю и със с(ы)нови его дѣдїнѹ и въ ѡхаб въ вѣки и не ѡт когождо непоколѣбим порнзмо г(о)с(по)д(ст)в(а) ми. се ж ѹбо и све-

40 д(ѣ)телїи поставлѣем порнзмо г(о)с(по)д(ст)в(а) ми жѹпанѹ хриза

25 Per il villaggio di Stoenești (Stoicănești) cf. NANDRIȘ, *op. cit.*, pp. 29, 30, 45, 65 e 177 (è lo stesso descritto nel *Marele Dicționar* sopra citato, pp. 472 s. ?).

28 **хитленїе** invece di **хитренїе**.

35 Sulla lacerazione dell'atto riconosciuto falso cf. N. IORGA, *Notes de diplomatique roumaine*, p. 115 s. Un caso simile nel documento n. 50 edito da MILETIČ, *op. cit.*, v. p. 14 n. 6.

38 Per il significato di **ѡхаба** (« volles Eigentum ») e le ipotesi circa la sua etimologia v. E. BERNEKER, *Slavisches etymol. Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1924, s. v. *chabǫ-chabiti* 2.

40-44 Gli alti dignitari che qui figurano, secondo l'uso, come testimoni compaiono quasi tutti nello stesso ordine nel celebre *hrisov* (crisobolla) sulla espulsione dei Greci dalla Valacchia, emanato dal Voevoda Leone il 23 luglio del 1631, a sei giorni di distanza dal nostro (edito nel *Magazinŭ istoricŭ pentru Dacia*, I, Bucureștĭ, 1845, pp. 122-25, ma più comodamente accessibile nella ristampa in caratteri latini presso C. V. OBEDEANU, *Grecii în Țara-Românească* ecc., București, 1900, pp. 44-

вел҃ двор҃ и жѹпан҃ папа вел҃ лwг҃ и жѹпан҃ дѹмитрашко вел҃ вис҃ и жѹпан҃ михо вел҃ спат҃ и жѹпан҃ герге вел҃ стол҃ н жѹпан҃ бѹзинка҃ вел҃ ком҃ н жѹпан҃ [(и)] нед҃(ѣ)ако вел҃ пех҃ и жѹпан҃ дѹмитрашь ве- ликїи пост҃҃ и нс҃ папа вел҃ логфет҃. и написах҃ аз҃ лепъдат҃ лwг҃ въ град҃ бѹкѹрещи, м(ѣ)с(ѧ)ца юл҃ кд҃ дн҃и и wт҃ създанїю мира wт҃ 45 адама до н(ы)нѣ въ сего писанїе текѹщим҃ лѣтом҃ ❖ в л҃(ѣ)т҃ ҂зрлѳ ❖ лѣта г(о)с҃(по)днѣ ҂ахл.

✠ ЇѠ ЛЕѠН Б(О)ЕБ(О)ДА҃ (sigillo)
М(И)Л҃(О)СТЇЮ Б(О)ЖЇЮ Г(О)С҃(ПО)Д҃(И)НЬ

TRADUZIONE

✠ Iω Leone, per divina misericordia Voevoda e signore di tutta la terra ungrovalacca, figlio del defunto, grande ed eccellente, Iω Stefano Voevoda. La mia Signoria dà quest'ordine della mia Signoria al santo e divino monastero detto tempio della S. Trinità, che è sotto la città di Bucarest, e al padre egumeno Atanasio e a tutti i 5

46: altre edizioni notate da N. IORGA *Studiĭ și documente* ecc., IV, București, 1902, p. CLXIV n. 5, e *Istoria bisericii românești*, I, p. 281 n. 1): mancano soltanto il Grande *Postelnic* Dumitrașco, in luogo del quale compare Costantino (Cantacuzino) e l'*ispravnic* Papa, Grande Logoteta, più volte ricordato, come gli altri dignitari, negli atti editi dal Nandriș. Cf. anche un altro atto di Leone, in data 13 settembre 7140 (1631), citato da IORGA, *Studiĭ și documente* ecc., V, Bucureștĭ, 1903, p. 703, e sui dignitari nominati nel nostro atto cf. anche *Studiĭ și documente*, IX, București, 1905, p. 7. Circa l'ordine delle dignità a corte v. IORGA, *Notes de diplomatique roumaine*, pp. 123-25, e per il valore dei termini *postelnic*, *păharnic* ecc., ereditati attraverso i Bulgari da Bisanzio, v. p. es. MILETIČ, *op. cit.*, p. 116 n. 1, A.-D. XÉNOPOL, *Histoire des Roumains*, I, Paris, 1896, pp. 229-233, o SETON-WATSON, *op. cit.*, p. 34.

45 Le due date non quadrano tra loro, perchè il 29 luglio del 7139 corrisponde al 29 luglio del 1631 e non del 1630; l'errore si trova certamente nella seconda data (è, del resto, più facile che manchi, per semplice dimenticanza, l'а indicante l'unità nella data occidentale, secondaria per lo scrivente): dai due atti del 1630 (14 febbraio e 13 aprile) editi dal NANDRIȘ, *op. cit.*, pp. 141-52, la composizione del Gran Divano risulta molto diversa da quella che appare nel nostro.

monaci, quanti vivono in codesto monastero: che [(gli)] appartenga (*lett.* sia) al santo monastero un servo della gleba (rum. *vecin*) di nome Michele, figlio di Coman, coi suoi figli, perchè codest'uomo, il Michele soprascritto, [(egli)] era *vecin* della S. Trinità, del villaggio di
10 Bora, già dal tempo di prima. Ma [(quando è stato)] adesso, ai giorni della mia Signoria, [(e)] l'egumeno Atanasio [(egli)] ha avuto una contesa con Michele davanti alla mia Signoria, ed è venuto e hanno disputato, faccia a faccia, nel Grande Divano. E così disputava Michele, che (*lett.* come) non è *vecin* del monastero, del villaggio di Bora, nè (tale)
15 è stato fatto vivente Coman suo padre, ma è vecin di Stoica *păharnic*, figlio di Vlăcul *clucer*, del villaggio di Loloești. E presentò Michele nel Divano anche una falsa scritta e un atto del Voevoda Alessandro Iliaș, (attestante) che (*lett.* come) Michele si è riscattato dalla servitù (rum. *vecinie*) nei confronti del (*lett.* dal) *păharnic* Stoica per 3 aspri
20 in contanti. E così allora ho esaminato, la mia Signoria, e giudicato (la causa) seconda giustizia, insieme con tutti gli onorabili dirigenti (rum. *dregători*) della mia Signoria. Ed ha attestato nel Divano anche il padre *vlădica* Gregorio, il quale fu superiore della S. Trinità, che (*lett.* come) Michele era *vecin* di proprietà del santo
25 monastero e che lo aveva fatto (tale) vivente Coman suo padre. Ed anche altri uomini fededegni di Bora e di Stoenești, cioè Stoica e ancora Stoica Cătinel e Raia e Stănia e il pope Manea, hanno attestato che il *pahărnic* Stoica ha fabbricato questa scritta di riscatto, falsa e (composta) con astuzia, perchè Michele potesse sfuggire alla ser-
30 vitù; e quando essi hanno veduto coi loro occhi codesta scritta fabbricata con dolo, così hanno testimoniato sulle (lett. *colle*) loro anime. Allora anch'io, la mia Signoria, ho accertato come corrispondente a verità che Michele era *vecin* del santo monastero, ma si è presentato con adulazione: e così Michele è rimasto (soccombente) di fronte alla (*lett.*
35 da parte della) legge e al giudizio davanti alla mia Signoria. E abbiamo preso, la mia Signoria, anche la scritta e l'atto del Voevoda Alessandro Iliaș e l'ho stracciato nel Divano. A cagione di ciò ho concesso (*lett.* dato), la mia Signoria, al santo monastero (detto) tempio della S. Trinità, che [gli] appartenga (*lett.* sia) codesto *vecin* Michele,
40 [(e)] coi suoi figli, in proprietà e in piena proprietà (*ohaba*) nei secoli, e non ne sia disturbato da nessuno, secondo l'ordine della mia Signoria.

Ed ecco, infatti, (che) anche stabilisco, per ordine della mia Signoria, come testimoni il giupano Hriza, Grande *Vornic*, e il giupano Papa, Grande Logoteta, e il giupano Dumitrașco, Grande *Vistiernic*,
45 e il giupano Miho, Grande *Spătar*, e il giupano Gherghe, Grande

Stolnic, e il giupano Buzinca, Grande *Comis*, e il giupano [(e)] Nedelcu, Grande *Păharnic*, e il giupano Dumitrașco, Grande *Postelnic*, e l'*ispravnic* Papa, Grande Logoteta. E scrissi io, Lepădat logoteta, nella città di Bucarest, ai dì 29 luglio (*v. stile*) e correndo gli anni dalla creazione del mondo, da Adamo, a questa scrittura, nell'anno 7139, l'anno del Signore 1630. 50

✠ Iω Leone Voevoda, per divina misericordia signore.

CIRO GIANNELLI

Rurik und die Brüder des Augustus

Die Arbeiten von P. Olšr [1] haben uns wieder deutlich gezeigt, dass im Russland der beginnenden Neuzeit *zwei* Legitimitätsformeln, *zwei* ideelle Ableitungen der Staatsgewalt und der « russischen Idee » *nebeneinander* hergehen: einerseits die (von kirchlichen Kreisen propagierte) Idee von « Moskau, dem dritten Rom », und anderseits die, von der Anknüpfung an Byzanz völlig unabhängige, rein dynastisch-nationale Idee der Souveränität des russischen Grossfürsten, als des Vertreters der Einheit der russischen Lande, als des Sammlers der russischen Erde. Im Augenblick, wo dieser Ideenkreis mit dem Anspruch des westlichen Kaisertums auf alleinige Souveränität zusammentraf, musste das Bedürfnis entstehen, die Ebenbürtigkeit des russisch-grossfürstlichen Souveränitätsanspruches mit dem römisch-kaiserlichen auch auf dynastisch-genealogischem Gebiet zu erweisen. So kam es zur Behauptung der Abstammung der Rurikiden von Augustus, mit völliger Übergehung Konstantinopels und des byzantinischen Kaisertums und der Rolle, die die andere Auffassung dem « zweiten Rom » als Bindeglied zwischen dem « ersten » und dem « dritten » zuzuteilen pflegte.

[1] P. G. OLŠR S. I., *Gli ultimi Rurikidi e le basi ideologiche della sovranità dello Stato russo*, *Or. Chr. Per.* XII (1946) S. 322-373; *La Chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli ultimi sovrani Rurikidi*, *Or. Chr. Per.* XVI (1950) S. 267-302; *La Chiesa e lo Stato nel ceremoniale d'incoronazione degli zar russi nel Periodo dei torbidi (1598-1613)*, *Or. Chr. Per.* XVII (1951) S. 395-434; *La Chiesa e lo Stato nel cerimoniale d'incoronazione degli zar Romanov*, oben S. 343-376.

Diese genealogische Ableitung der Rurikiden von Augustus wird von H. Schaeder (1) ausführlich dargestellt; so problematisch die Herkunft und die Entstehung dieses Stammbaumes auch ist, so klar sind, zum grössten Teil, die Elemente, mit denen er operiert. Zunächst wird geschildert, wie die Weltherrschaft auf Augustus überging (dabei ist auffallend, dass gerade die Sukzession des Augustus auf die Ptolemäer in Ägypten eine besondere Rolle spielt) (2); dann heisst es: Augustus verteilte die Welt an seine Brüder: Sein Bruder Patricius erhielt Ägypten, sein Bruder Augustalis Alexandria, Quirinus Syrien, Herodes das Land der Juden, ganz Asien sein Vetter Evlagerod, die Lande am Ister Illirik, das jetzige Ungarn Pion, Prus die Lande an der Weichsel; von Prus stammt Rurik. Quirinus und Herodes stammen offenbar aus der Heiligen Schrift, Illirik und Pion (παίονες für Pannonia) sind personifizierte Völker bzw. Provinznamen; in Evlagerod = Evlegerd verbirgt sich aller Wahrscheinlichkeit nach der Name Jezdegerd (3) (paläographisch ist die Verschreibung von З zu В und die von Δ zu Λ überaus wahrscheinlich). Über Prus handelt Schaeder ausführlich (4). Aber woher kommen Patricius und Augustalis? Hat es eine Zeit gegeben, wo wirklich der eine von ihnen (d. h. ein Funktionär dieses Namens) über Ägypten, der andere, bzw. ein Augustalis oder Augustalios, über Alexandria herrschte?

Tatsächlich *hat* es so eine Zeit gegeben. In seinem XIII. Dekret (5), das entweder aus dem Jahr 538/539 oder aus dem Jahr 553/554

(1) H. SCHAEDER, *Moskau, das dritte Rom*, Hamburg 1929, S. 65-71.

(2) Ebenda, S. 68 oben.

(3) Es würde dazu stimmen, dass der Vertreter einer mit dem römischen bzw. oströmischen Reiche rivalisierenden Dynastie nicht als Bruder, sondern als Vetter des Augustus bezeichnet wird.

(4) SCHAEDER, a. a. O., S. 75. Es soll bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt bleiben, dass Prus (in Verbindung mit Russland) auch in der sächsischen Weltchronik vorkommt. (MG., Deutsche Chroniken II 79, im XIII. Jahrhundert). Das Heer Alexanders löst sich auf. Ir quam en del to Prucen und en del to Ruian (Variante: Rutzen, es steckt jedenfalls der Begriff Russen darin). Van deme selven here quamen och de Sassen here to lande. Die Bemerkung H. SCHAEDERS (S. 74): « Jedenfalls wäre es nicht unnatürlich, dass Prus... das geistige Kind eines (deutschen) Ordensmanns (nämlich Dietrichs von Schönberg) gewesen wäre », wäre also dahin zu ergänzen, dass gerade in niederdeutscher Überlieferung dieser Gedanke auch früher schon auftaucht.

(5) *Corpus Iuris* ed. Kroll III, Berlin 1904, S. 780 ff. Die Dekrete bilden einen Anhang zu den Novellen Justinians, sind aber – was hier schon bemerkt sei – in den mittelalterlichen lateinischen Handschriften des *Corpus Iuris* nicht enthalten.

stammt [1] (das Dekret spricht von der « zweiten Indiktion » – aber welches Zyklus?), hat Justinian dem bisherigen obersten Zivilgouverneur ganz Ägyptens, dem praefectus augustalis von Alexandria (augustalis ist eine Rangbezeichnung der Präfekten höheren Grades, die in manchen Belangen als unmittelbare Bevollmächtigte und Stellvertreter des Augustus entscheiden können, die sonst der Amtsbefugnis des Präfekten entzogen sind) auch die Militärhoheit innerhalb der Stadt Alexandria übertragen, die bisher der comes rei militaris per Aegyptum innegehabt hat, dafür aber die Verwaltung des übrigen Ägyptens ihm entzogen. Gleichzeitig wurde dem bisherigen militärischen Kommandanten von Ägypten, dessen Befehlsgewalt in der Stadt Alexandria aufhörte, für das übrige Ägypten auch die Zivilverwaltung übertragen, so dass die beiden Eparchien – Alexandria und Ägypten – nunmehr gleichberechtigt, als gesonderte Provinzen, nebeneinander standen [2]. Um aber auszudrücken, dass der comes rei militaris in seiner neuen, auch auf die Zivilverwaltung erstreckten Amtsgewalt, dem praefectus augustalis gleichgestellt sei, wird er damals den obersten Rangstitel, den die comites normalerweise nicht zu führen pflegten, den eines Patricius, erhalten haben, wie auch Narses in Italien den Rang eines: « patricius et dux in Italia » innehatte [3]. Es trifft also zu, dass Alexandria von Augustalis, Ägypten von Patricius beherrscht wird – aber *nur für die Zeit zwischen 538/539 und 641*. Aus dieser Zeit muss also die Angabe von den beiden Brüdern des Augustus, « Patricius und Augustalis » stammen.

Es fragt sich aber: wie, auf welchen Wegen, ist sie in die russische Überlieferung gelangt? Man könnte zunächst an die Provinz- und Stadtverzeichnisse denken, die auch später noch die Quelle für länder- und völkerkundliche Angaben waren. Der « Synecdemus » des Hierokles fällt aber zeitlich vor die hier besprochene Teilung (535) und gibt auch keine Angaben über die Verwaltungsinstanzen; Georg von Cypern hingegen, der in den ersten Jahren des VII. Jahrhunderts seine « Descriptio orbis romani » geschrieben hat, sagt über Alexandria bloss: ὑπὸ δοῦκα καὶ αὐγουστάλιον [4]. Ob er damit schon

(1) Siehe darüber: MALZ, *The date of Justinians Edict XIII*, *Byzantion* XVI, 135 ff.

(2) Vgl. BRÉHIER, *Le monde Byzantin, II, Les institutions de l'Empire Byzantin*, Paris 1949, S. 112.

(3) BRÉHIER, a. a. O., S. 114. Dux ist ein comes primi ordinis. BRÉHIER, a. a. O., S. 102.

(4) *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, ed. GELZER, Leipzig 1890 (*Bibliotheca Teubneriana*), S. 36 (Zeile 710).

die beiden, getrennten Ämter bezeichnet oder ob er ausdrücken will, dass der praefectus Augustalis von Alexandria nach dem Dekret Justinians innerhalb der Stadt Alexandria und der angeschlossenen Landbezirke auch die Befugnisse eines dux ausübt (dazu würde stimmen, dass er im Sinn des Dekrets zwei Bureaus unter sich haben soll, eines von αὐγουσταλιανοί, eines von δουκιανοί) – keinesfalls konnte ein späterer Leser aus diesen Angaben den Titel eines « patricius » entnehmen. Die Tatsache, dass die Dekrete Justinians in der lateinischen, westlichen Überlieferung der Novellen Justinians nicht mit überliefert sind, spricht gegen die Möglichkeit, dass die Angabe auf diesem Wege zur Kenntnis des lateinischen Westens, und von dort nach Russland gekommen ist ([1]). Es mag kein Zufall sein, dass in der Darstellung des Übergangs der Weltherrschaft von Arphaxad auf Felix, von Felix auf Alexander, von Alexander auf Augustus Ägypten zweimal eine so wichtige Rolle spielt: als Zwischenglied zwischen Felix und Alexander (Achtanav) ([2]), und dann wieder als Zwischenglied zwischen Alexander und Augustus (Kleopatra, Antonius, Caesar) ([3]). Sollte man nicht an irgendeine spätere alexandrinische Weltchronik als Quelle zu denken haben in der Art des papyrus Goleniščev und der Vorlage des barbarus Scaligeri ([4]), die auch schon die Verwaltungsänderung unter Justinian berücksichtigen könnte? Jedenfalls liegt aber – wenn auch der *Weg der Überlieferung* noch nicht klargestellt ist – in dem Dekret Justinians und dem dadurch hergestellten Zustand die *Quelle* klar vor uns, der « Patricius und Augustalis, die Brüder des Augustus » ihre Entstehung verdanken.

ENDRE V. IVÁNKA

([1]) SCHAEDER, a. a. O., S. 73 u. 74 nimmt diese Möglichkeit für andere Elemente der hier behandelten Tradition an.

([2]) Ebenda, S. 67.

([3]) Ebenda, S. 68.

([4]) Vgl. dazu: A. BAUER und I. STRZYGOWSKI, *Eine alexandrinische Weltchronik* (*Denkschriften der Wiener Akad. d. Wissenschaften*, 51. Band) und A. BAUER, *Alexandrien und die Verbreitung christlicher Weltchroniken, Zeitschrift des Histor. Vereins für Steiermark* XV (1917) 1-6. Dass diese alexandrinischen Weltchroniken nach Augustalen datieren (BAUER-STRZYGOWSKI, S. 114 ff.), ist jedenfalls in unserem Zusammenhang bemerkenswert. Dass diese Weltchroniken auch in den lateinischen Westen drangen, beweist der Barbarus Scaligeri, eine lateinische Übersetzung und Überarbeitung einer solchen Chronik aus merowingischer Zeit.

RECENSIONES

Philosophica

J. Bohatec, *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen.* (Hermann Böhlaus Nachf. G.m.b.H./Graz - Köln, 1951, xii + 364 S.)

Diese umfangreiche und z. T. sehr eingehende Studie ist in 4 Abschnitte aufgegliedert; der 1. Teil behandelt Dostojewskijs innenpolitische Konzeption und seine Auffassung vom russischen Volke, der 2. seine aussenpolitischen Ideen mit der Stellung zu Katholizismus, Protestantismus und Judentum, der 3. das, was B. die « Lebensphilosophie » Dostojewskijs nennt, und der 4. Teil die Ideologien Raskoljnikows, Arkadijs, Werchowenskijs und Iwan Karamasows.

Begrüssenswert und verdienstvoll sind die ersten beiden Abschnitte, in denen B. nach mühevoller Kleinarbeit die Synthese der politischen Gedanken Dostojewskijs gibt und den Beweis führt, dass Dostojewskij kein « Ideologe eines maskierten politischen Ausbreitungswillens » war, der diesen sich selber « in seiner nackten Amoralität » verdecken wollte, sondern ein Verkünder des sittlich-religiösen Primats auch im politischen Leben. Dieser Nachweis war nach dem auch in letzter Zeit immer noch nicht verstummten Gerede vom « Chauvinisten » Dostojewskij sehr wünschenswert. Besonders überzeugend wirkt der Vergleich mit westlichen Chauvinisten und Imperialisten, wie z. B. Seeley. Auch die grosse Differenz zwischen der politischen Idee Dostojewskijs und derjenigen der Panslawisten ist klar herausgearbeitet. B. hätte seinen Resultaten noch erheblich mehr Nachdruck verleihen können, wenn er die Schatow-Ideologie nicht mit derjenigen Dostojewskijs identifiziert hätte. Aus den Entwürfen zu den « Dämonen » geht klar hervor, dass Dostojewskij Schatows Messianismus zwar in Einzelzügen teilt, ihn aber insgesamt verwirft. Schatow ist nicht Dostojewskij, sondern viel eher Danilewskij.

Die aus Dostojewskijs religiös-sittlicher Weltanschauung hervorgehende politische Gesamthaltung bezeichnet B. wenig glücklich als « Imperialismus der Liebe », meint aber damit richtig, dass Dostojewskij eine gewaltsame Annexion oder Unterwerfung anderer Völker und Gebiete ablehnte und eine « Idealistische Politik » im Dienste der prawoslawen Idee verlangte.

Viel problematischer ist der 3. Teil. Bohatec übertreibt hier das irrationalistische Element in der Philosophie Dostojewskijs und versucht ihn einseitig von Carus, Schelling und Solowjew aus zu verstehen, mit denen er Dostojewskij in Beziehung bringt und von denen er ihn beeinflusst glaubt. Dostojewskijs Philosophie erscheint so als eine Spielart des idealistischen, in Wirklichkeit von naturalistischen Elementen durchsetzten Pantheismus Schellings. Man gewinnt den Eindruck, dass der Verf. aus Gründen der Rassenlehre, mit der er allem Anschein nach sympathisiert, dem « semitisch-christlichen » Theismus (S. 236) den arischen Pantheismus entgegenstellen möchte und im Eindringen des letzteren in das Christentum ein Positivum sieht. Als Vermittler zwischen Schelling und Dostojewskij, von dem auch B. anerkennen muss, dass er durch Schelling direkt überhaupt nicht tingiert ist, erscheint Solowjew. Der « Nachweis » für diesen « Einfluss » Solowjews auf Dostojewskij ist aber überaus dürftig. B. bezieht sich fast ausschliesslich auf *eine* Stelle der Entwürfe zu den « Brüdern Karamasow », die aber von Dostojewskij nicht einmal in die endgültige Fassung übernommen worden ist. Nach den Arbeiten von Szylkarski, die jedoch B. anscheinend nicht kennt, gesellt sich somit auch B. zu den Vertretern der Theorie, der reife Denker Dostojewskij sei von dem damals noch ganz unreifen Solowjew beeinflusst worden. S. 287 schreibt B.: « Wir verstehen, warum [Dostojewskij] von Solowjew, dem kongenialen russischen Geist, den *Alleinheitsgedanken*... und damit unbewusst (!) auch die universalistischen, von Solowjew allerdings modifizierten Grundzüge des Platonismus und der Schellingschen Lebensphilosophie unter selbständiger Ausgestaltung der einzelnen Momente übernehmen konnte ». Diese Meinung B.s ist *völlig irrig*, wie im folgenden an einigen Einzelheiten dargelegt sei.

B. kennt überhaupt nicht oder nur äusserst unzureichend jenes Ideengut, das Dostojewskij von den russischen Startsen und den griechisch-syrischen Kirchenvätern übernommen hat. Vieles, was er sehr künstlich und gezwungen auf Solowjew und Schelling zurückzuführen sucht, stammt ganz offensichtlich aus anderen Quellen, die der stets ehrliche Dostojewskij auch selber genannt hat. Wenn man die Entwicklung der religiösen Ideen bei Dostojewskij sorgfältig verfolgt, sieht man bald, dass sie sich völlig organisch aus seiner sibirischen Wandlung heraus entwickelt haben. Da uns durch den Strich des russischen Zensors der letzte, religiöse Teil der « Aufzeichnungen aus dem Untergrund » verloren gegangen ist, müssen wir auf die « Aufzeichnungen an der Bahre Maschas » (1864) als ältesten Text zurückgreifen. Das dort erstmals zusammenhängend Dargelegte treffen wir in organischer Entwicklung erweitert und vertieft in den Entwürfen zu den « Dämonen » wieder, wo erstmals die Rezeption ostchristlichen Gedankenguts spürbar wird. Ein Bruch wird aber auch hier und weiterhin bis zur Vollendung der « Brüder Karamasow » nirgendwo sichtbar. Vielmehr rezipiert Dostojewskij vom Fundament seiner « fürs ganze Leben » gewonnenen neuen Realerfahrung aus die Ideen der ' Väter ' nicht wahllos, sondern unter dem Leitgedanken dieser

seiner neuen Weltanschauung. Die Quellen sind eindeutig feststellbar: *a*) Die Heilige Schrift und die Liturgie, *b*) Die Lebensbeschreibung Tichon Sadonskijs, *c*) die « **Странствія инока Парфенія** », *d*) die « **Откровенные рассказы странника духовному своему отцу** », *e*) die Homilien Isaaks des Syrers und *f*) gewisse Texte von Johannes Damaszenus. Das sind die echten Einflüsse, die auf Dostojewskij gewirkt haben. Dagegen sind die von B. und anderen behaupteten Einflüsse Schellings und Solowjews nicht nachweisbar. Wenn Prof. Szylkarski z. B. (in « Solowjew und Dostojewskij », 1948, Bonn) behauptet, Dostojewskij habe die Idee, die drei Versuchungen Christi auf Rom zu übertragen, von Solowjew übernommen, so unterliegt er einem Irrtum. Schon in den « Dämonen » steht nämlich, dass die röm. Kirche der 3. Versuchung des Satans, der Machtversuchung, erlegen sei. Also liegt die Priorität bei Dostojewskij. Leider kann ich hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen, welche widerlegen, dass Solowjew in den sonst behaupteten Punkten Dostojewskij beeinflusst habe. Die geringen Solowjewschen und Fedorowschen Einflüsse in den Entwürfen zu den « Brüdern Karamasow » sind alle *nicht* in die Endgestaltung eingegangen, wohl aber grosse Partien der Väterlehren. Diese jedoch sind vom Boden der ursprünglichen Philosophie Dostojewskijs her assimiliert und ausgewählt, so dass Berdjaew mit Recht sagt, dass Dostojewskijs Weltanschauung nicht diejenige der Startsen ist. Alle Einflüsse des Schellingschen Idealismus, der von Böhmes Ungrundlehre bestimmt ist, wurden von Dostojewskij in erfreulicher Konsequenz abgewehrt. Das sofianische Moment in der Philosophie Dostojewskijs bedeutet *kein* Hineintragen naturalistischer Ideen in die Gottesvorstellung, sondern gerade umgekehrt die völlige Rückeroberung der unschuldig heidnischen Natur durch die Gnade, eben wirklich **преображение**, Fleischwerdung des Wortes, ohne dass dabei das geringste von der ethischen Reinheit des Gottmenschen geopfert wäre. In dieser Hinsicht haben Bulgakow und Zander ein für allemal das richtige Bild entworfen. Wie entscheidend übrigens für Dostojewskijs philosophisches Weltbild die unmittelbare lebendige Erfahrung ist, welche Wirklichkeitstreue es bestimmt, wird von B. (wie auch von Szylkarski) verkannt oder unterschätzt. « Pour moi », schrieb Péguy einmal, « je trouve ces propositions de reconnaissance de ce qui se passe dans la réalité infiniment plus pertinentes qu'une proposition théorique pure. Une telle proposition... de réalité ramassée, de réalité arrivée est à une proposition théorique pure ce qu'une campagne de Napoléon est à un cours d'Ecole de guerre ». Das könnte ein Wort Dostojewskijs sein, so genau trifft es dessen Grundeinstellung zur Philosophie. Dass ihm reine Spekulation nicht fremd war, sondern dass er ihr misstraute, liesse sich leicht beweisen. Ich erinnere nur an den « durchtriebenen Schurken Verstand », von dem Iwan sagt, dass er die wahren Probleme verdecke.

Wertvoll im 3. Teil der Arbeit B.s ist der Hinweis auf medizinische Schriften, von denen Dostojewskij ja selbst öfters erwähnt, dass er sie konsultiert habe. Jedoch hätten hier vor allem die rus-

sischen medizinischen Schriften Erwähnung verdient, so z. B. diejenigen N. I. Pirogows. Dass Dostojewskij seine Schilderungen der Aura-Vision medizinischen Darstellungen entlehnt haben soll, ist eine kuriose Meinung B.s. Er konnte wirklich aus eigener Quelle schöpfen.

Der letzte, 4. Teil bringt eine Darstellung dessen, was man die « negative Philosophie » Dostojewskijs nennen kann. Die Rolle des Byronismus ist sehr gut herausgearbeitet. Der Nachweis, dass Raskoljnikows Ideologie mit Rücksicht auf « Guerre et paix » Proudhons entworfen wurde, scheint mir missglückt. Es lässt sich leicht zeigen, dass Dostojewskij Proudhon nur sehr oberflächlich gekannt hat (wahrscheinlich nur aus Zeitungsartikeln und den Schriften Herzens) und ihm ganz falsche Ideen zuschrieb.

Leider ist die Arbeit B.s insgesamt recht flüchtig angefertigt. Es fehlt ein Literaturverzeichnis. Die Dostojewskij-Literatur ist sehr unvollständig herangezogen. Vieles Entscheidende scheint dem Verf. unbekannt. Das ganze Buch, vor allem aber die ersten Teile, wimmelt von Schreibfehlern, die Rez. unmöglich auf den Verfasser zurückführen kann. Nur einige eklatante Beispiele: S. 62 das ominöse « Optima Pust*i*nj », S. 70 mehrmals « Kondratij Sel*im*anow », S. 100 mehrmals « Pobedono*schew* », S. 117 « Wremj*e* », S. 131 « Gra*n*owskij » statt Gradowskij, S. 144 erscheint ein anonymer Kritiker, der N. P. unterzeichnete und den Dostojewskij scherzhafterweise « Herrn Empe » nannte, als Kritiker Empe, S. 145 « George Da*u*din », ebend. « Odynow » statt Ordynow, S. 176 A. mehrmals « Zarg*ar*d » !! Auch inhaltliche Einzelfehler sind sehr störend. So die Behauptung, Tschaadajew sei von Hegel beeinflusst. Ferner: nach Dostojewskijs Meinung drohe das russ. Sektentum die Volkssubstanz zu zerstören (diese auf Molokanen, Stundisten u. a. Sekten bezogene Äusserung wird auf die Altgläubigen übertragen). S. 155: Pascals Lehre sei auf Veranlassung der französischen Regierung vom Papst verdammt worden. Und manches andere.

Die Arbeit Bohatecs kann also nur mit Vorsicht benutzt werden ([1]). Ihr wertvollster Beitrag scheint mir die Darlegung der politischen Grundideen Dostojewskijs zu sein. Der 3.Teil über die « Lebensphilosophie » Dostojewskijs ist unzureichend, die Einflüsse sind falsch gesehen, die Bedeutung ethischer Argumente im Gedankenbau Dostojewskijs weit unterschätzt, die pantheisierenden Tendenzen überbetont. Einzelne Beziehungsaufweise sind wertvoll und brauchbar.

REINHARD LAUTH

([1]) Diese Vorsicht ist u. a. besonders dort am Platze, wo der – sich allerdings um Objektivität bemühende – Verf. über das Wesen des Katholizismus spricht. Siehe z.B. Seite 154-156. *Anm. der Redaktion.*

Biblica, patristica

M. MARTINS, S. J., *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos sec. IV a VII* (" *Filosofia* ", *Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga*). Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, 336 pp.

La collection « Filosofia » qui a publié entre autres des ouvrages de Manuel G. Da Costa, de P. Durão Alves, et de João Ameal, nous offre aujourd'hui une remarquable synthèse de la pensée philosophique et religieuse de l'école de Braga.

Les byzantinistes seront surtout intéressés par les chap. I et II: « A expansão ariana e a theoria do Logos » et « Influencia da cultura greco-oriental » (p. 13-40). Dans le chapitre III l'auteur insiste avec pénétration sur l'influence de l'Orient et de la Gnose dans la doctrine de Priscillien (pp. 43-45). Les pages sur St. Martin de Dume ou de Braga (pp. 215-286) retiendront surtout médiévistes et orientalistes, soucieux de déceler l'action de la spiritualité orientale en Occident. Né en Pannonie au début du VIe siècle, pélerin en Terre Sainte, l'Apôtre des Suèves, fut par ses « Aegyptiorum Patrum Sententiae » comme le « Cassien » de la Péninsule ibérique. L'auteur voit en lui un « bon humaniste de formation gréco-latine » (p. 277); un fervent helléniste représentant « la survivance de l'humanisme antique, réfugié dans les monastères » (p. 279).

La Conclusion (p. 321-325) insiste sur les bienfaits que l'Espagne et le Portugal tirèrent de leurs contacts fréquents avec la Palestine, Constantinople et l'Egypte. Il faut savoir gré au R. P. Martins d'avoir montré d'une manière à la fois si judicieuse et si érudite que du IVe au VIIe siècle les Eglises et les monastères d'Orient continuent à éclairer le lointain Occident.

P. GOUBERT S. I.

A. LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, from a syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection, The first eigtheen Chapters of the Ms. edited with Introduction, Translation and Notes; and including a Study in comparative Exegesis. London 1951: pag. 354.

Il titolo potrebbe suggerire qualche equivoco. Si tratta di un commentario sul Pentateuco fatto da uno scrittore nestoriano in base a Teodoro Mopsuesteno, a S. Efrem ma più ancora ad altri scrittori nestoriani, fra i quali l'autore del commentario rileva specialmente « Giovanni e Abramo di Beth Rabban e Mar Michele ». Il Levene è molto all'oscuro delle pubblicazioni patrologiche; così p. es. non allude per niente alle opere di Devreesse sul Mopsuesteno nè cita la classica *Geschichte der syrischen Literatur* del Baumstark. In questo libro (pag. 290 n. 6) l'autore avrebbe potuto vedere che detto commentario

si trova anche in altri mss. non menzionati da lui e che probabilmente si tratta di un'opera di Sabrišo b. Paulos della fine del sec. XII. Il Levene fotografa semplicemente il ms. Mingana 553 che a sua volta è copia del ms. de N. Dame des Sémences (n. 22 nel cat. di Scher); ignora però che quest'ultimo ms. è copia a sua volta di uno dei mss. di Séert 21 (anno 1605) e 22 (sec. XVII) (cfr. Baumstark ib.). Perciò l'edizione che l'autore fa dei 34 primi capitoli ha scarso valore critico. Scarso è anche il valore storico dell'introduzione generale che precede l'edizione del testo. NB. S. Basilio morto nel 379 non *369* (pag. 10).

L'edizione va seguita di una versione inglese in cui ho fatto alcuni sondaggi, generalmente favorevoli. Noto però uno sbaglio importante. Il testo (pag. 64 lin. 4 ss.) ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܡܠܬܐ ܘܠܚܝܠܐ ܚܝܘܬܢܐ. ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܢܦܫܐ ܕܠܐ ܦܣܩ viene tradotto: « namely the divine and animal hypostases, wich are continuously present in the Soul (di Cristo) » (pag. 74); mentre invece significa: « nempe Verbum et facultas (virtus) vitalis quae sunt in anima incessanter ».

La parte veramente pregevole del libro è quella che offre un apparato comparativo fra le esegesi di questo commentario cristiano e quelle offerte dai rabbini babilonesi nel Talmud. Il risultato prova ancora una volta le reciproche coincidenze fra cristiani ed ebrei nell'esegesi del V. T. almeno per le regioni persiane, fenomeno che si inizia con Afrahat.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. Liébart, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951 (= *Mémoires et Travaux publiés par des Professeurs des Facultés Catholiques de Lille*, fasc. 58): pag. 254.

Questo denso e pregevole studio è degno di una attenta lettura. La sua triplice divisione è chiara. Nella prima parte si fa la raccolta degli scritti cirilliani prenestoriani di cui si segnala il contenuto cristologico e si rintraccia la fonte principale nel *Contra Arianos* di s. Atanasio e in un *Contra Eunomium*, probabilmente di Didimo, oggi scomparso; nella seconda parte si fa una accuratissima analisi della cristologia contenuta specialmente nel *Thesaurus* nel VI *Dialogo sulla Trinità* e nel *Commentario sul Vangelo di S. Giovanni*, di s. Cirillo d'Alessandria risalendo per la loro esegesi alla teologia atanasiana di cui egli dipende; la terza parte di carattere più sintentico condensa i dati anteriormente raccolti per comporre sistematicamente la cristologia cirilliana. La conclusione più generale è che detta cristologia prenestoriana è un sistema bene delineato e coerente e, nonostante le apparenze, identico a quello esposto durante le dispute con Nestorio.

L'autore riesce nell'impegno preso di allargare le ricerche al di là dei lavori di Rehrmann, Weigl, Sellers e du Manoir. La sua sagace

diligenza nell'analisi e il suo giudizio generalmente temperato hanno fatto nuova luce su diversi punti. Così sul fatto che Cirillo si è servito abbondantissimamente del *Contra Arianos* nei suoi scritti prenestoriani; che quindi egli predilige, come Atanasio, l'espressione « il Verbo si fece carne » lasciando nella penombra l'anima di Cristo. *Per transennam* vengono anche citati (p. 233) altri luoghi cirilliani, oltre a quello ricordato dal de Lubac, in cui παρὰ φύσιν non esprime un senso di disordine.

Personalmente non accetto tutte le opinioni dell'autore pur riconoscendo che esse sono sempre serenamente esposte. Mi sembra p. es. che alcuni testi cirilliani diano ragione allo Schulte quando dice che s. Cirillo supponeva vera ignoranza sul giorno del Giudizio nell'intelligenza umana del Cristo. Più rilevante mi pare un certo difetto metodico per cui volendo esageratamente trovare schemi filosofici o teologici nella cristologia di Atanasio e di Cirillo si giunge a distinguere troppo artificialmente affermazioni dentro il sistema da altre, considerate come *corpora extranea*. Va bene, p. es. affermare che i due alessandrini hanno messo l'accento sulla formola: Verbo fattosi carne, per significare l'Incarnazione; ma ritengo esagerato il concludere (p. 150) che Atanasio non si curava dell'anima umana di Cristo che pure viene da lui espressamente ammessa, e più ancora scrivere: « L'homme dans le Christ (secondo s. Cirillo) c'est le Verbe lui-même en tant qu'uni à la chair » (p. 197), un errore che il maestro alessandrino non avrebbe ripetuto. Va poi osservato che l'autore è così scrupoloso nell'allontanare la « tentazione » di consultare i testi cirilliani dell'epoca nestoriana che neanche uno viene registrato nell'utile indice finale. Era forse il caso di tanta cautela quando, come l'autore confessa, prima di Nestorio S. Cirillo « ne nous donne nulle part un exposé positif de sa christologie » (p. 147) ? Le affermazioni sporadiche di uno scrittore pubblicate anni prima non possono in nessun modo essere illustrate da scritti composti *ex professo* in anni successivi ?

Le ricerche del Liébart possono ancora essere perfezionate in diversi punti, come viene anche confermato dallo studio di A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in *Das Konzil v. Chalkedon*, Würzburg 1951 (specialmente pp. 77-158) apparso quasi contemporaneamente. Tuttavia esse sono di grande merito ed utilità per lo studio della cristologia dei Padri alessandrini.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Mélanges Jules Lebreton. (*Recherches de Science Religieuse*, t. XXXIX, 2-4; t. XL, 1-2) Paris 1951 – 1952. In-8°, 480 + 480 p.

Confratelli, amici e numerosi discepoli hanno collaborato per offrire al Rev.do Padre Jules Lebreton, in occasione del suo sessantesimo di vita religiosa, due volumi di Miscellanea. Vi si trattano questioni riguardanti le lettere latine, la Sacra Scrittura, la patristica,

la storia della Chiesa, tutte discipline coltivate dal P. J. Lebreton nei suoi scritti e nel suo insegnamento.

Nato a Tours il 20 marzo 1873, il Rev.do Padre Jules Lebreton è entrato nella Compagnia di Gesù il 9 ott. 1890. Professore di filologia greca e latina dapprima, fu chiamato nel 1905 ad insegnare teologia dogmatica presso l' Istituto Cattolico di Parigi. Due anni più tardi gli venne affidata, nello stesso Istituto, la cattedra di storia delle origini cristiane, che occupò dal 1907 al 1943. Collaboratore assiduo di « Recherches de Science Religieuse », ne ebbe la direzione dal 1927 al 1945.

Tra le sue numerose pubblicazioni rileviamo: *Les Origines du Dogme de la Trinité*. T. I: *Les Origines*, Paris 1910, opera che nella VI ediz. (1927) fu pubblicata sotto il nuovo titolo: *Histoire du Dogme de la Trinité des Origines au Concile de Nicée*. Tome I: *Les Origines*, Paris 1927. T. II: *De saint Clément à saint Irénée*, Paris 1928. — *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur*, 2 vol. Paris 1931. — *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris 1932. — *Lumen Christi. La Doctrine spirituelle du Nouveau Testament*, Paris 1947. — *Tu solus Sanctus. Jésus-Christ vivant dans les saints*, Paris 1948.

Per ragioni di spazio, tra i sessantaquattro articoli dei Mélanges, dobbiamo contentarci di rilevare soltanto quelli che si riferiscono alle materie trattate in questa rivista.

Vol. I. Il P. J. Daniélou S. J., *Christos Kyrios. Une citation des « Lamentations » de Jérémie dans les « Testimonia »*, cerca di stabilire attraverso l'uso che ne fecero i padri dal secondo al quarto secolo, che il passo delle *Lamentazioni* IV, 20 « Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς Κύριος... etc » si trovava nelle raccolte più antiche dei *Testimonia*. Cita in proposito S. Giustino, S. Ireneo, S. Atanasio, etc. Inoltre dall'esame della forma Χριστὸς Κύριος invece di Χριστὸς Κυρίου l'autore è condotto a credere che si tratti di una modificazione inserita nel testo dei LXX dalla primitiva comunità cristiana, ciò tanto più se si mette in relazione il testo di *Lament.* IV, 20 con *Luc.* II, 11 che ne dipende certamente. Ne risulterebbe che i primi cristiani applicarono il testo di *Lament.* IV, 20 a Cristo, vedendo in Lui il Re in cui Israele aveva collocato tutte le sue speranze. — A. Dain, *Notes sur le texte grec de l'épître de saint Clément de Rome* (p. 353-361), studia le alterazioni della tradizione greca causate da errori nella lettura delle lettere unciali: ΔΑΝΑΙΔΕC invece del corretto ΝΕΑΝΙΔΕC, ΚΑΙ ΔΙΡΚΑΙ invece di ΠΑΙΔΙCΚΑΙ, ΘΕΙΟΝ invece di OCION, etc. — Mgr. G. Jouassard, *Aux origines du culte des Martyrs dans le christianisme* (p. 362-367), mette in rilievo il contributo che apporterebbe alla conoscenza del culto dei martiri una piena interpretazione del testo di Ignazio d'Antiochia nella sua lettera ai Romani II, 2. — Mgr. L. Froidevaux, *Sur trois passages de la « Démonstration » de S. Irénée* (§ 89, 33,31) (p. 368-380), discute, sulla base del testo armeno, le traduzioni più antiche, quella tedesca di K. Ter Mekerttschian e Ter Minassiantz, quella inglese di Ter Mekerttschian e S. G. Wilson e quella francese di Barthoulot, dei passi di cui sopra. — E. Smothers S. J., *A problem of text in saint John Chrysostom*

(p. 416-427), tratta della doppia recensione del testo delle Omelie e dei problemi che nascono dalla diversa versione « Θάσον » e « Ἄσσον » in Omelie sugli Atti (XX, 13-14.).

Vol. II. R. DRAGUET, *Un texte G de l'« Histoire Lausiaque » dans le Lavra* 333 Γ 93 (p. 106-115), studia il posto dovuto nella tradizione manoscritta della *Historia Lausiaca* al ms. dell'Athos Meghisti Lavra 333 Γ 93 (= L) e conclude che esso « permette di risalire di parecchi secoli nella tradizione manoscritta dei due soli codici completi, attualmente conosciuti, del testo puro della « *Hist. Lausiaca* » — MARCEL RICHARD, *Le Pape saint Léon le Grand et les « Scholia de Incarnatione Unigeniti » de saint Cyrille d'Alexandrie* (p. 116-128), tratta dei passi dei *Scholia de Incarnatione Unigeniti* citati da Papa Leone nel florilegium allegato alla sua lettera 165, diretta all'imperatore Leone, e della versione greca e latina utilizzata da lui. — Il P. E. DES PLACES, *Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicée* (p. 129-138), pubblica il testo inedito di nove domande-risposte intorno alla presenza di Dio nel mondo e alla sua visione e sostiene che questo breve trattato debba essere attribuito a Diadoco di Foticea. — Il P. V. GRUMEL, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarchat de Constantinople* (p. 191-200), contrariamente all'opinione generalmente ammessa, sostiene che l'Illyrico orientale non fu sottratto alla giurisdizione del Papa dall'imperatore Leone III (717-741). Questi avrebbe soltanto confiscato i patrimonii della Chiesa romana. La testimonianza di Teofane a questo riguardo sarebbe in parte inesatta ed in parte mal compresa dato che egli non parla affatto dell'Illirico. L'aumento di un terzo dei tributi, imposto in Sicilia e Calabria, farebbe parte delle disposizioni fiscali riguardanti tutta l'Italia di cui parla il *Lib. Pontif.* (ed. Duchesne I, 404) e che sono *anteriori ai decreti iconoclasti*. La confisca dei patrimonii deve essere messa in qualche modo in relazione con queste misure generali e non considerata come rappresaglia. Ne segue che l'Illirico orient. sarebbe stato sottratto alla giurisdizione papale solo dopo « l'apostasia » di Roma e dell'Italia, « apostasia » che ebbe luogo non sotto Leone III, come vorrebbe dar ad intendere Teofane, ma sotto il pontificato di Papa Stefano II.

Come giustamente osserva il Rev. Padre, Teofane non parla dell' Illirico; vi è però la testimonianza di Adriano I il quale scrive a Carlo Magno: « ... simili modo et de diocesi tam archiepiscoporum, quam et episcoporum sanctae catholice et apostolice romane ecclesiae, quae *tunc cum patrimoniis nostris* abstulerunt, quando sacras imagines deposuerunt, commonentes restituere... » (M.G.H. *Epist.* V, 57: 6-9), asserendo così esplicitamente che la sottrazione delle diocesi, cioè dell'Illirico, avvenne *insieme* alla confisca dei patrimonii e alla prima soppressione delle immagini, che furono senza dubbio opera di Leone III.

Riguardo poi « all'apostasia » di Roma, che Teofane, pur essendo al corrente del futuro ricorso di Stefano II a Pipino, attribuisce a papa Gregorio II, è interessante notare che la cronaca di Moissac ne

fa opera di Gregorio III. Infatti, sotto l'anno 739, dopo aver parlato della solenne legazione inviata da questo papa a Carlo Martello con le Chiavi del sepolcro di S. Pietro, aggiunge: quo pacto patrato, sese populus romanus, *relicto imperatore graecorum et dominatione,* ad praedicti principis defensionem et invictam eius clementiam convertere cum voluissent (M.G.H. SS. I p. 292/3-5). Analoghe espressioni troviamo negli *Annales Mettenses* (ibid. 326), sicchè si dovrebbe concludere che il movimento di secessione iniziatosi indubbiamente sotto Gregorio II, fu considerato dai contemporanei, sia franchi che bizantini, come un fatto compiuto molto prima che esso arrivasse alla sua conclusione definitiva sotto il papa Stefano II. — Il P. B. LEIB, *Les Patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis Ier Comnène* (1081-1118) (p. 201-221), tratta della parte attiva avuta dall'imperatore Alessio I nelle gravi questioni interne della Chiesa Bizantina quale il processo di Giovanni Italo e di Leone di Calcedonia come anche nelle trattative per l'unione avute con i papi Urbano II e Pasquale II. Desideroso dell'unione con Roma, che una saggia politica gli consigliava, Alessio I non potè ridurre l'opposizione del patriarca Nicola Grammatico, fermo nel rifiuto di riconoscere il primato del papa che Roma esigeva.

PELOPIDAS E. STEPHANOU S. J.

D. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Berlin 1952, Parts IV-VI: cols. 482-960. (Jede Lieferung DM 5,80).

The appearance of the first 3 parts of this dictionary of New Testament and early Christian Greek was noticed at some length in a previous number of this review (XVI 1950, p. 232). Now parts 4-6 have been published, and these six parts, taking one up to nearly the end of words beginning with mu, constitute more than one half of the whole work. These latter parts follow the same carefully scholarly procedure of the earlier ones – all instances of the N. T. use of each word are given, with illustrative references to other contemporary works and mention of modern studies as authorities warranting the explanations given or as providing further material for the interested student. The whole is clearly, even if closely, printed with variations of type to distinguish the smaller sections and aid the eye. It is a work of importance and high value, for which we must be grateful to the editor for his great learning and diligent labour.

J. GILL S. J.

Theologica

R. N. FLEW, editor: *The Nature of the Church;* pag. 347 21 shills. P. EDWALL, E. HAYMAN, W. D. MAXWELL, editors: *Ways of Worship*; pag. 362 21 shills. D. BAILLIE, J. MARSH, editors: *Intercommunion*; pag. 406 21 shills.

« The second World Conference on Faith and Order was held at Edinburgh in 1937. Reflection on its Report led to the conclusion that many, if not most, of the issues on which Christians are divided have their roots in different conceptions of the nature of the Church... Hence in 1938 and 1939 three international theological commissions were appointed, to study (I) the Church, (II) Ways of Worship, and (III) Intercommunion ».

The three volumes here under review are the fruits of the labours of those commissions. They contain a selection of the papers contributed during the enquiries, and two of them also the Report of the commissions. They were intended to provide material for discussion at the Conference of Faith and Order lately held at *Lund* in Sweden.

The Nature of the Church. This volume does not include any Report but only the statements made by various representatives of the religious bodies; in Part I those of countries east of the Atlantic, in Part II those of the U. S. A. and Canada. The first account is a summary of the position of the Catholic Church. The general editor Dr. Flew, not being able to find any Catholic willing to accept the task, in the end undertook it himself. He has produced a fair statement of Catholic doctrine, based on Catholic documents, impartial and, indeed, sympathetic; and deserves the thanks and congratulations of Catholics. The Orthodox position is outlined by Prof. Alivisatos of the Greek Church: the *Una sancta* is not something to be recreated; it exists; it is the Orthodox Church, and union of Churches is possible only on the basis of return to the *Una sancta* as it was in the undivided Church. Prof. Alivisatos, therefore, exposes the traditional Orthodox doctrine, and adds here and there a little excursus to refute some of the more Protestant opinions on the Church. But why does he occasionally use phrases traditionally Protestant (such as ' The means... of the Church are Word and Sacraments ') when he must intend something different from what those phrases are usually taken to mean ?

It would be too long to consider all the other contributions in detail. In the case of most of the denominations (Lutheran, Presbyterian, Congregationalist, Methodist etc.) there is a statement from both sides of the Atlantic, and the parallel accounts differ very little in substance. Indeed there is a similarity between these relations of the different Confessions, as was, I suppose, to be expected,

since they all stem directly from the Lutheran and Calvinistic reforms of the 16th century. They all insist on the Word and the Sacraments as fundamental – indeed, as really the only fundamental requisite. Where, and only where, Word and Sacraments are duly retained and practised, there is the Church, the Word being both the Gospel and preaching, and acceptance of Word and Sacraments being by faith alone. Other things – Creeds, ministry – are not of the essence.

That, as a general statement, is, I think, fairly said. It shows the central unity among the Reformed Churches, and their basic difference from the Catholic, the Orthodox and part of the Anglican Church. The Anglican statement from the English side of the Atlantic is so determined to be fair to all Anglican views that it is, in the result, very confusing to the reader. The general impression left on him is that there has been very wide divergence of view on the nature of the Church within the Anglican body from the 16th century onwards, and that that divergence still obtains today.

Ways of Worship. The Conference of Faith and Order of Edinburgh was wise in recommending that, alongside of the examination into the basic doctrine of the Church, there should be also an investigation into 'Ways of Worship'. These two fields are so interconnected that the one complements the other, as is shown very clearly by, for example, the last but one essay in this volume, the contribution of Max Thurian of France on Mariology.

The general division, 'Catholic' – 'Protestant', that is apparent in the studies on the Nature of the Church, shows itself also here: there are, too, certain bodies, like the Quakers, who cannot be ascribed to either class. There are the Churches whose worship is liturgical and sacramental, with a ministry considered to be essential, and where preaching is of comparatively secondary importance. There are, on the other hand, the bodies that stem directly from the Reformation for which the Word, in the sense of the proclamation of the Gospel by Bible-reading and preaching, is the essential characteristic of worship. But within this latter group a most interesting phenomenon has appeared. There is a growing sense of the need of a liturgy as the vehicle of worship and a heightened appreciation of its value, with the result that various endeavours have been made to produce liturgical services harmonious with the general doctrinal position of the Confessions where these are found. These new liturgies in the main follow the plan of the Mass. Sweden, Germany and Holland in particular are the scenes of this liturgical revival (the Church of England had its in the last century): Scotland and Switzerland have as yet been little influenced by this movement.

The first part of this volume describes the actual ways of worship of the various religious bodies. Wisely a second part is given where the doctrinal implications of the fairly general liturgical trend are examined. There is a widespread conviction that the Reformation reaction to the ecclesiastical situation of the day went too far

– some would say, much too far – in subordinating the 'Sacraments' to the 'Word', so that the Eucharist came to be sadly undervalued, being regarded as a mere token of fellowship in Christ, and consequently it largely fell into disuse. On the other hand, Bible and sermon were exalted to become almost the whole of worship. Does the present readjustment of values necessarily mean a change of theological thinking about the Eucharist? In some places it does. It is making men re-examine both the N. T. and the early Christian writers, and they are finding that the notion of sacrifice and presence cannot be separated from the sacrament of Holy Communion. This in turn enriches the idea of the ministry. But, as far as one can judge from the contributions to this volume, the progress in theology is unequal, and the development of a 'liturgical sense' has not everywhere deepened the idea of the Eucharist. The paper of the Lutheran R. Will of Alsace favours a richer liturgical expression in worship, yet seems utterly devoid of the associations which the name 'Holy Communion' conveys to Catholics, Orthodox, Old Catholics, Anglicans and others of the same general position. However, this liturgical revival is as yet very young in many countries and, as the *lex orandi* develops, the *lex credendi* is bound to be proportionately influenced.

Intercommunion. The division among Christians is brought to a focal point when, in ecumenical gatherings, there are celebrations of Holy Communion, some open to all who wish to participate, others confined to members of one or another confessional group. That this manifestation of disunity is poignantly felt (and not infrequently misunderstood) is abundantly clear from many of the contributions to this volume.

The nineteen essays that (with the Report and a couple of appendices) constitute this volume are all of a very high standard and most interesting. The four historical studies recapitulate one aspect of nineteen centuries of Church history clearly, concisely and, indeed, dispassionately. The rest of the contributions describe the present attitude of the different religious bodies to this burning question, and bring out clearly, perhaps more clearly than some of their writers realise, the intimate connection between doctrine and intercommunion. Those Confessions that have a more sacramental-liturgical way of worship and a hierarchical order of the ministry, which is the same as saying the more 'Catholic' element of the World Council, limit intercommunion to those who share their doctrinal views. Confessions of the more 'Protestant' trend, with the exception of some German Lutherans, are more ready to welcome all who approach the sacrament in a spirit of piety and religion. That there could be danger of glossing over doctrinal differences with an emotional piety roused by combined religious services has not escaped the notice of the W. C. of C. Several of these essays are very outspoken about this even to the point of bluntness, and the Report that opens this

volume reflects the same attitude, recommending that the practice of intercommunion be left as the concern of the different Confessions, not as a thing to be imposed or even urged by the W. C. of C.

***

These volumes, each from its own angle, illustrate the division of the members of the W. C. of C. into two general groups, the 'Catholic' and the 'Protestant'. The great task is to bridge that division. The volume on the 'Nature of the Church' contains little that seems likely to provide ready material for the bridge; and the same may be said of the volume on 'Intercommunion'. 'Ways of Worship', however, seems to hold out more promise. If the liturgical revival were to become universal (and it is appearing where one would not have expected it), it would tend to restore to the 'Sacraments' their rightful place in the Christian life, which they have lost by being subordinated to the 'Word'. If, with that, there went a doctrinal revaluation of the fuller meaning of the Eucharist and the ministry, a beginning at least would have made towards a greater unity of doctrine in points that are now the most divisive.

The delegates at Lund have now reviewed all these questions, though, if the first, summary reports given by the newspapers are true, without utilising to the full the ample material furnished by the very informative and deeply interesting essays contained in these three volumes. Perhaps the official Report of the proceedings of the Congress will modify the first impressions. It would be a pity if work of such a high order were to be in large measure wasted.

J. GILL S. J.

Kirche und Kosmos, Orthodoxes und Evangelisches Christentum, Studienheft Nr. 2. Herausgegeben vom Kirchlichen Aussenamt der E K D, Luther-Verlag, Witten-Ruhr 1950. 168 S.

Das Studienheft besteht aus zwei Teilen, beide Ergebnis lebendiger Auseinandersetzung zwischen « Orthodoxen und Evangelischen ». Teil I enthält drei auf einer Tagung von Konfessionskundlern (in Hemer) behandelte Themen: Gottes Wort, Tradition und Welt. Teil II bringt je ein Referat und Korreferat von Orthodoxer und Evangelischer Seite über das Thema « Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt (unter Konstantin dem Grossen), ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption »; ein Thema, das den Gegenstand eines im April 1950 stattgefundenen Gesprächs von je drei Vertretern der beiden Konfessionen gebildet hatte.

Der Verfasser des kurzen Vorworts verlangt von protestantischer Seite Kenntnis der « Orthodoxie », die « in aller Geschiedenheit als die ältere Schwester neben uns steht, indes Rom auch heute nicht

in der Lage ist, mit den anderen Kirchen, aufeinander hörend, miteinander hörend, nur dem gleichen Wort des gleichen Herrn sich zu beugen » (6). Dies ist gesagt von der katholischen Kirche, nicht von allen Einzelkatholiken. Die Evangelische Kirche müsse allerdings mit den von Rom getrennten Ostchristen auf anderer Grundlage diskutieren als mit der Kirche Roms. Nach Auffassung ihrer Vertreter sei die Orthodoxe Kirche nicht kennenzulernen durch irgendwelche theologische Literatur, sondern durch liturgisches Erlebnis (7). Man müsse wissen, was eint und was trennt. Die veröffentlichten Vorträge stünden noch im Flusse der Diskussion, seien noch unabgeschlossen (8).

Von den 7 Beiträgen des ersten Teiles beschäftigen sich die beiden ersten mit den Aufgaben und der Bedeutung der Konfessionskunde in der Gegenwart.

E. Wolf, Göttingen, zeigt zunächst die Symbolik in ihrem Entstehen und geschichtlichem Werden. Treffend schildert er den Übergang von der Polemik zur Irenik (16; 23-24). Die Aufgabe der Konfessionskunde sieht W. u. a. in « echter, selbstkritischer Polemik » gegenüber dem eigenen Credo (24-25). « Sie muss darauf verzichten, einen absolut gültigen Massstab zur Verfügung zu haben..., sie wird aber das Messen selbst nicht unterlassen dürfen » (25). Mit Recht wendet W. sich gegen das « heute durchaus noch geübte Verfahren » – und er bringt dafür ein Schulbeispiel, – beim Vergleich der Konfessionen sich auf den Boden einer « romantischen Konstruktion » zu begeben. Nach den Ausführungen Wolfs sieht man allerdings nicht recht, warum die Symbolik heute zur « Intention ihrer reformatorischen Anfänge » zurückkehren müsse (27).

E. Benz, Marburg, spricht von der Bedeutung der Konfessionskunde für das Theologiestudium und das Pfarramt. Den Hintergrund bildet die Gegenwartslage der in Deutschland seit dem letzten Weltkrieg vermischten und einander begegnenden Konfessionen. Das moderne Geschichtsbewusstsein, « philosophisch wohl am stärksten durch Hegel beeinflusst », bedingt – so B. – eine neue Form konfessioneller Polemik; es « weiss, dass es eine Verleiblichung und eine dialektische Entfaltung der absoluten Wahrheit in dem Ablauf der historischen Erscheinungen gibt » (32). Daraus folgert B.: « Kein einzelner Christ wird heute ohne ernsthafte Bedenken den Anspruch aufrechterhalten, dass seine Kirche in ihrer geschichtlich bedingten Gestalt die absolute Wahrheit ganz repräsentiert, selbst dort, wo das Dogma seiner Kirche diese Behauptung als Lehrsatz enthält » (33). Demnach sind die Angehörigen der anderen Konfessionen Mitchristen, « Weggenossen auf dem Weg zur einen heiligen allgemeinen Kirche »; es geht darum, « auch die eigene Konfession nur als Gemeinschaft auf dem Weg zur einen heiligen allgemeinen Kirche zu betrachten » (33). B. befürwortet das « audiatur et tertia pars » Franz von Baaders, « denn erst die drei Stücke des zerbrochenen Spiegels lassen das verlorene Bild der Ganzheit der Kirche erahnen » (37). Kurz, statt der alten Konfessionskunde verlangt B. nach « Ökumenik », d. h. nach Bereitschaft, Kri-

tik an der eigenen Kirche und Kirchlichkeit und an der Mitkirche zu üben, bzw. anzunehmen (34-35).

Die Behauptung, das abendländische Schisma, das in der Reformation in die Erscheinung trat, sei selbst nur die Folge eines viel früheren, ursprünglicheren und tiefer greifenden, nämlich des Schismas zwischen Rom und Byzanz (36), ist u. E. nicht hinreichend bewiesen. Wahr ist, dass « die kirchlichen Neuschöpfungen der Reformation aufs stärkste durch die Antithese gegen Rom bestimmt waren und blieben » (37). Nach hegelscher Art schematisch und überspitzt erscheint aber die Ansicht, die Reformation sei « die spezifisch abendländische Gegenwirkung gegen die abendländische, römische Sonderform des Christentums, die Antithese einer Antithese » (ebda.). Treffend kritisiert B. das « naive protestantische Geschichtsbewusstsein » (38-39). Mit Recht nennt er es mehr ein « Sektenbewusstsein » als ein « Kirchenbewusstsein ». Nur bleibt die Schwierigkeit, ob es überhaupt ein echtes protestantisches und zugleich volles geschichtliches Kirchenbewusstsein gebe, und welcher Art es sei. Wir sehen auch nicht, wie da der « Blick auf die Ostkirche » (39) den Protestantismus aus seiner objektiven Lage retten könne, selbst dann, wenn die von Rom getrennte Ostkirche noch ein vermeintliches oder wirklich berechtigtes Bewusstsein ihrer geschichtlichen Ungebrochenheit besässe.

Jedenfalls gesteht B., dass 1) die Antithese gegen Rom zu einer bedenklichen Beschränkung im Protestantismus geführt hat; dass 2) die Reformation weithin die kirchliche Tradition und Autorität über Bord geworfen hat; 3) dies habe auch zu einer Entwertung des Liturgisch-Sakramentalen geführt; 4) die Kirchen der Reformation hätten teils mehr teils weniger demokratische Verfassungsprinzipien eingeführt, während die Ostkirche die altkirchliche bischöfliche Verfassung beibehalten habe (41); 5) die östliche Busslehre und -Praxis stelle vor die Frage, ob die protestantische Rechtfertigungslehre nicht eine Vereinseitigung und Verengung darstelle (42). Und ist die Reformation nicht in der radikalen Beseitigung des Heiligenkultes und in der Abschaffung des Mönchtums zu weit gegangen ? (42-43) Als annehmbar schwebt B. der Heiligenkult der Ostkirche vor, der nicht durch den römischen Juridismus belastet sei (ebda.).

Selbstverständlich anerkennt auch der Katholik die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kritik an der eigenen Person und an den Einrichtungen des Katholizismus, soweit sie akzidentell und zeitbedingt sind.

Der Verfasser des folgenden Beitrags, « Die Bedeutung der Schrift für das orthodoxe Verständnis der Kirche als Leib Christi », A. Rammelmeyer Kiel, hat sich mit grosser Einfühlung in sein Thema vertieft und zeigt sich den von ihm dargelegten Gedanken gegenüber sehr aufgeschlossen. Anderseits ist er nicht unkritisch. Er sieht klar die Schwierigkeit, wer, besonders heutzutage, als wahrer Vertreter der « Orthodoxie » angesehen werden könne, und unterscheidet deshalb zwischen « von der Kirche rezipierten Gedanken » und « eigener Spekulation » (46). So mahnt er, trotz grundsätzlich wohlwollender Ein-

stellung, mit Recht zur Vorsicht gegenüber den Ideen Berdjajevs (46; 62). Er wendet sich auch gegen die üblichen Überspitzungen beim Vergleich zwischen Orthodoxie und Protestantismus (47). R. meint, das Prinzip der Sobornost' rette die Ämterhierarchie der Ostkirche vor dem römischen Rechtsdenken, dem Juridismus (54). Hierzu liesse sich vom katholischen Standpunkt aus manches bemerken; z. B. wäre genau zu unterscheiden zwischen mit der Ämterhierarchie wesentlich gegebenem Rechtsdenken und einer akzidentellen Übersteigerung. Nach R. « beweist sich die Ostkirche als eine wahre Kirche Christi », wenn auch häufig in einem ihm fremden und nach seinem « Verständnis nicht immer christlichen Gewande » (57). Anschliessend findet sich eine auch uns in den Grundzügen berechtigt erscheinende Kritik, z. B. der Verdrängung des Wortes durch das Sakrament, des Lesegottesdienstes, der dabei gebrauchten kirchenslawischen Sprache, deren Kenntnis in den slawischen Ländern beim einfachen Volke immer mehr abnimmt (58-59). (Dass es auch wichtige Gründe für die Beibehaltung einer liturgischen Sprache gibt, beachtet R. nicht). Einerseits zeigt er sich zurückhaltend gegenüber den Versuchen, in der Ostkirche und ihrem Kult ausserchristliche, heidnische, hellenistische Einflüsse zu entdecken; anderseits aber weist er mit Recht hin auf die Gefahr des Ritualismus, die dem östlichen Kulte droht (61 ff.).

Es folgen zwei Beiträge über das Problem der Tradition, 1. im Protestantismus (D. Merz, Neuendettelsau) und 2. in der Ostkirche (L. Müller, Marburg). Der erste Artikel lässt recht unbefriedigt, da der Verfasser der Einsicht, dass hier dem Protestantismus etwas Wesentliches abgehen könnte, sich kaum erschliesst. Weit gründlicher beschäftigt sich mit dem Gegenstand L. Müller. Zur Klärung der Begriffe unterscheidet er 1) Tradition im Sinne von Übermittlung der Offenbarungsbotschaft, 2) « Tradition » als zweite Quelle der Offenbarung und Geschichte neben der Schrift, und 3) Tradition als Gesamtheit der Lebensäusserungen der Kirche « von Pfingsten an bis zur Gegenwart und über sie hinaus bis zum Ende der Tage » (80). Doch wäre es zur weiteren Klärung der Begriffe nützlich gewesen, auch die katholische, von den Nicht-Katholiken als « Lehrklerikalismus » bezeichnete Auffassung vom kirchlichen Lehramt, von seiner apostolischen Sukzession und seinem Verhältnis zur Tradition heranzuziehen. Wenn es daher bei M. heisst, die Wahrung der Reinheit der Lehre sei Aufgabe der ganzen Kirche, von Priestern und Laien (83 f.), so wird dadurch der Gegensatz zur katholischen Lehre nicht klar, die ja in dieser allgemeinen Fassung eine solche Behauptung ebenfalls bejaht. Dazu kommt, dass diese Fassung auf Chomjakovs Auslegung der Enzyklika der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 zurückgeht und dass Chomjakovs Deutung durchaus nicht von allen neueren Osttheologen geteilt wurde und wird (vgl. unsere beiden Artikel in *Or. Chr. Per.* 4, 1938, S. 473-496 und 7, 1941, S. 149-205). Auch in seiner Zusammenfassung (96-97) stützt sich M. vor allem auf die Lehre der Anhänger Chomjakovs. Wenn M. mehrmals von der « Fiktion einer apostolischen Geheimüberlieferung » spricht (87, Anm. 33; vgl. 88; 89,

Anm. 38; 91), so ist doch demgegenüber zu betonen, dass der breite Strom der lebendigen Überlieferung nicht notwendig dort den Charakter einer Fiktion annimmt, wo die schriftliche Fixierung fehlt und ein historischer Nachweis deshalb unmöglich ist. Wenn ferner S. 94 im Zusammenhang mit dem Hesychastenstreit behauptet wird, die asketische Methode des Gregor vom Sinai sei zunächst als Neuerung verworfen, schliesslich aber von Markus von Ephesus auf dem Konzil von Florenz verteidigt worden, soll dann nicht vielmehr von der Theologie des Gregorius Palamas die Rede sein ?

O. Weber Göttingen, sucht in seinem Beitrag, « Die Sorge um die Welt als Aufgabe der protestantischen Kirchen », zunächst das übliche protestantische Weltverständnis zu zeichnen: « Das Gesamtbild ist das eines vermöge des Rechtfertigungsglaubens in seinem Gewissen befreiten Menschen, der in dieser seiner geschenkten Freiheit zugleich den Ansporn empfängt, sich in Liebe dem Nächsten und in entbundener Aktivität der Gestaltung einer neuen abendländischen Welt zuzuwenden » (104). Ein solches Gesamtbild erklärt W. dann für « zunächst historisch überholt », sodass viele heutige Protestanten fragen, ob sie nicht besser daran täten, sich an die römisch-katholische Anthropologie und das von Rom vertretene Naturrecht anzuschliessen unter Verzicht auf « jene protestantisch-aufgeklärte Autonomie ». So erklärten sich manche Konversionen gerade von protestantischen Gebildeten und Politikern. An manchen Stellen kommt W. der katholischen Auffassung recht nahe (so z. B. in der Forderung des « Laienapostolats »). Was er aber von der katholischen Lehre über das Verhältnis von Natur und Gnade sagt (die Gnade stehe zur natura im Verhältnis der Überhöhung innerhalb der gleichen Dimension oder Kategorie: 102; vgl. dazu 103 über die « Himmelfahrt der Maria »: in diesem « erwünschten dogma declaratum » zeige sich « die Tendenz, jenes System – gemeint ist das katholische – geradezu im Sinne einer letzten möglichen Überzauberung der Welt zu interpretieren »), ist zum mindesten ungenau und missverständlich. Eine katholische Lehre vom Verhältnis der Gnade zur Natur, wie sie sich W. vorstellt und wie sie sich seiner Zeit auch Luther vorgestellt hat, mag gewiss « zur Eitelkeit oder zur Verzweiflung » führen (103-104); wäre sie jedoch richtig, so liesse sich nicht verstehen, wie trotzdem so zahlreiche katholische Heilige Demut und Hoffnung bewahrt haben.

Mit viel Wohlwollen und Einfühlung, wenn auch mit weniger Methode geht H. von Rautenfeld, Hermannsburg an die Behandlung des Themas « Kosmos und Kirche in orthodoxer Sicht ». Er scheint noch ganz unter einem ersten Eindruck der Neuheit zu stehen, den die östliche Gedankenwelt, vor allem der « Apophatismus » der Gotteserkenntnis auf ihn ausübt (der Gedanke der Unerkennbarkeit Gottes sei der katholischen Scholastik weithin verlorengegangen: 119). Bezeichnend und nach unserer Meinung treffend ist die kritische Bemerkung: Gehe man von der Tatsache aus, dass die Ostkirche nur im Glauben erfahren, erlebt, wenn man will, erfühlt werden könne, dann

sei es verständlich, wenn die Kirche « von den Orthodoxen in fast erschreckender Weise als organisch aufgefasst wird » (132).

Zu den interessantesten Beiträgen gehören die beiden letzten über die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt. Das Thema bildete den Gegenstand einer Tagung. « In dem – von drei Orthodoxen... und drei Evangelischen Theologen – zustande gekommenen, fruchtbaren Gespräch traten abendländische Begrifflichkeit und Bewusstheit eindrucksvoll in ihrer Andersartigkeit einem orthodoxen, beschreibenden und sich immer wieder als Ausdruck eines Seins selbst darstellenden Denken gegenüber », heisst es in der kurzen Einfürung (136). Man hat allerdings den Eindruck, dass A. Kartaschow, Paris, sich hier über den Cäsaropapismus – vielleicht in unbewusstem Gegensatz zum protestantischen Standpunkt – viel positiver äussert, als es gewöhnlich mehr demokratisch ausgerichtete russische Theologen tun. Zur Erklärung der Rezeption (der kaiserlichen Synodalgewalt) greift K. zurück auf den Begriff der Sobornost', spricht von « kollektiver Psychologie » und meint: « In keinem Fall bedeutet seine Verschwommenheit und Unklarheit seine Inhaltlosigkeit » (140). Was K. über die « vermeintlich obligate päpstliche Bestätigung der Dekrete der ökumenischen Konzile » (143-144) und über « das grandiose cäsaropapistische Unternehmen der Paläologen im XV. Jh. – die Florentinische Union » (149) behauptet, müsste doch im einzelnen historisch präzisiert werden. Und wenn er gegen « den Papst als Feldherrn auf dem Schlachtfeld » als « Hohn auf die Theokratie » mit Recht polemisiert und dann hinzufügt: « Unsere Kirche ist rein von Lüsternheit nach politischer Macht, nicht schuldig einer solchen verzerrten Theokratie » (151), vergisst er allerdings, dass es in seiner Kirche andere Verzerrungen der Theokratie gibt, von denen er es vorzieht zu schweigen. Man denke nur an Namen wie die der Patriarchen Nikon im 17. Jh. und Sergius oder Alexius in unsern Tagen. Jedenfalls ist die Darlegung des protestantischen Korreferenten, E. Wolf, Göttingen, weit sachlicher. Zwar leugnet auch er ein päpstliches Konvokationsrecht der Konzilien, gibt aber doch « Andeutungen von – päpstlichen – Ansprüchen » zu (155; 160 ff.). Einerseits stellt W. heraus, dass Papst Gelasius I. die religiöskirchliche veritas gegen das römisch-byzantinische Prinzip der Idoneität verteidigt (163); anderseits spricht er doch wieder von « papalistischer Theokratie » (164; 168).

Bernhard Schultze S. J.

A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* - Band I, *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg, Echter Verlag, 1951, pp. xvi-768.

Nei primi dell'anno è uscito a Würzburg, coi tipi di Echter, il primo volume della grande opera che i PP. Luigi Grillmeier ed Enrico Bacht, Professori della Facoltà teologica della Compagnia di Gesù a Francoforte, dedicano al Concilio di Calcedonia. Gli editori si pro-

pongono qualche cosa di più che una semplice Miscellanea che raccolga diversi articoli sul IV Concilio Ecumenico. Essi hanno chiesto la collaborazione di altri studiosi di diverse nazioni con l'intento di svolgere un piano ordinato di studi e ricerche sul Sinodo Calcedonese. L'opera, dal titolo generale *Das Konzil von Chalkedon,* sarà divisa in tre tomi dedicati rispettivamente alla fede definita a Calcedonia: *Der Glaube von Chalkedon,* all'atteggiamento preso dai vari ceti cristiani attorno al Concilio: *Entscheidung um Chalkedon,* e al contributo di Calcedonia alla teologia ed al pensiero moderno: *Chalkedon heute.*

Al primo volume hanno dato il loro concorso numerosi scrittori, i cui nomi bastano a raccomandarlo pienamente. Tra i veterani troviamo, ad esempio, il gran maestro nello studio del monofisismo severiano Mons. Lebon, il Dott. Graf, il P. Galtier, Charles Moeller...; tra i più giovani il P. Ortíz de Urbina che si è affermato nelle ricerche sui simboli e lo stesso editore principale P. Grillmeier. I lavori vengono distribuiti in quattro sezioni: *Zur dogmatischen Vorgeschichte des Konzils von Chalkedon* (Preparazione dogmatica del Concilio di Calcedonia), *Der geschichtliche Rahmen des Konzils von Chalkedon* (Quadro storico del Concilio), *Deus-Homo Jesus Christus: der christologische Ertrag von Chalkedon* (il dogma cristologico di Calcedonia) e *Der theologische Kampf um Chalkedon* (la lotta teologica attorno al Concilio).

Primo nell'ordine di pubblicazione è il P. Luigi Grillmeier S. I. Nel suo lungo articolo *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der Christologischen Formel von Chalkedon* (5-202), partendo dalle Epistole Paoline e dal Vangelo di S. Giovanni, e passando per i primi abbozzi di sistema in Ireneo, Tertulliano ed Origene, studia il tipo Logos-Sarx degli Ariani, di S. Atanasio ed in genere degli Alessandrini, poi la cristologia di tipo Verbum-homo dominante in Antiochia; due tipi che dovevano trovarsi in aperto conflitto durante la lotta nestoriana. Più brevemente tratta della preparazione immediata, dopo il Concilio di Efeso fino alla prima condanna di Eutiche; forse perchè essa forma l'argomento della dissertazione del P. Tommaso Camelot O. P., *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies* (213-242), il quale si sofferma nella dottrina cristologica di Nestorio, di S. Cirillo di Alessandria, di Teodoreto e di Eutiche. Questi due lavori, con un terzo del P. Enrico de Riedmatten O. P.: *Les Fragments d'Apollinaire à l'« Eranistes »* (203-212) formano la prima parte.

La seconda, ambiente storico, si apre con uno studio ordinato e minuzioso del francescano Monald Goemans O. F. M.: *Chalkedon als «Allgemeines Konzil»* (251-289). Seguendo gli atti ed i documenti storici del tempo dimostra il carattere veramente ecumenico del Concilio Calcedonese, sia nel pensiero di S. Leone e degli Imperatori Teodosio II e Marciano, sia nello svolgimento stesso del Sinodo pienamente conscio di questo suo carattere, sia finalmente nel giudizio espresso in Oriente ed a Roma sulla ecumenicità del Sinodo del 451. Seguono altre tre contributi; uno del Professore Alfonso M. Schneider sulla Chiesa dove fu tenuto il Concilio: *Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon* (291-302); altro del P. Paolo Goubert S. I.: *Le rôle de*

Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios (*303-321*), spiegando la condotta di Teodosio II verso Eutiche, protetto dall'onnipotente eunuco; ed un terzo molto suggestivo e brillante del P. Ugo Rahner S. I.: *Leo der Grosse, der Papst des Konzils* (*323-339*) sul tratto fondamentale del Papa S. Leone Magno, che l'autore colloca in quella frase del suo epistolario: « moderationem volui custodiri ».

Intieramente consacrata al domma centrale di Calcedonia: Deus-Homo Jesus Christus, è la terza sezione. Lo studia ampiamente il P. Paolo Galtier S. I.: *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine* (*347-387*). Come è ben noto questi due nomi dominano le deliberazioni dottrinali del Sinodo, il quale accetta certamente il Tomus Leonis, ma procurando vedere prima che esso si accordi con il grande dottore di Efeso, la cui dottrina viene in questa guisa confermata e sancita a Calcedonia, anche allorchè il Concilio preferisce seguire le formole di S. Leone, allontanandosi dalla terminologia cirilliana. Alla stessa conclusione arriva il P. Ignacio Ortíz de Urbina S. I. nella sua dissertazione sulla formola di fede elaborata dai Padri Calcedonesi: *Das Glaubenssymbol von Chalkedon: sein Werden, sein Text, seine dogmatische Bedeutung* (*389-418*). L'autore analizza particolareggiatamente le singole frasi della formola di fede calcedonese, le cui fonti sono il «Tomus» di S. Leone, la epistola II di S. Cirillo a Nestorio ed il simbolo di unione dell'anno 433, prevalentemente antiocheno. Il Simbolo, benchè redatto in tutta fretta sotto la pressione dei commissari imperiali, riuscì una felice sintesi della cristologia di Roma, di Alessandria e di Antiochia, e venne adoperato come regola di fede dallo stesso S. Leone Magno, dal Concilio Lateranense del 649, da S. Agatone e dal Concilio Costantinopolitano del 680.

La quarta ed ultima sezione si intitola: *Lotta teologica intorno a Calcedonia*. Essa comprende come primo articolo un esauriente lavoro di Mons. Giuseppe Lebon: *La christologie du monophysisme syrien* (*425-580*). Sulla base degli scritti di Timoteo Eluro, Filosseno di Mabbug e Severo di Antiochia, L. esamina la dottrina cristologica monofisita considerata in se stessa e la sua formulazione, per arrivare alla conclusione a prima vista sorprendente, ma in realtà molto esatta, che « la cristologia monofisita è rimasta pre-calcedoniana ». Seguono il P. Paolo Mouterde S. I. che raccoglie i giudizi sul Concilio di Calcedonia nei cronisti ed agiografi siri monofisiti: *Le Concile de Chalcédoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque* (*581-602*) ed il P. Guglielmo de Vries S. I.: *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon* (*603-635*), il quale ha saputo esporre chiaramente questa questione non scevra di sfumature e difficoltà. Carlo Moeller, dell'Università Cattolica di Lovanio, tratta il tema: *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme de 451 jusqu'à la fin du VIe siècle* (*637-720*), distinguendo il calcedonismo rigido che prevalse a Costantinopoli ed il cui più noto sostenitore è Leonzio di Bisanzio, dal neo-calcedonismo bramoso di completare la definizione di Calcedonia con gli Anatematismi di S. Cirillo. La corrente neo-calcedoniana, sostenuta da Giovanni il Grammatico e da Giovanni da Scitopoli, si diffuse prima nelle

province dove imperava il severianismo, poi raggiunse Costantinopoli, dove trionfò con la condanna dei Tre Capitoli nel V Concilio Ecumenico del 553. Ad essa, piuttosto che a certe forme moderate di monofisismo, attribuisce M. l'origine dell'eresia monotelita. Si chiude il volume coi dotti contributi di Marcello Richard: *Les florilèges diphysites du Ve et VIe siècle* (721-748) e del Prof. Giorgio Graf: *Chalkedon in der Überlieferung der christlich-arabischen Literatur* (749-768), cioè versione dei Canoni e degli Atti del Concilio nel pseudo-Giosefo ed in altre collezioni canoniche posteriori, e testi arabici dei melchiti, monofisiti e nestoriani riguardanti il Concilio Calcedonese.

Da questa rapida e sommaria enumerazione il lettore può rendersi conto della varietà, della ricchezza e dell'originalità dei lavori raccolti in questo primo volume sul Concilio di Calcedonia. Anche quelli che per la materia che trattano non sono i più importanti, come ad esempio quelli dell'ultima sezione, offrono dovizia di dati che inutilmente si cercherebbero altrove. Come in qualsiasi altra opera del medesimo genere, è inevitabile che siano delle ripetizioni. È palese l'opera accorta e laboriosa degli editori per conservare l'uniformità non solo esterna: nel modo di citare ecc., ma anche nella disposizione stessa degli argomenti trattati. Ciò malgrado, alcune questioni, le più salienti, occorrono a più riprese; per esempio, la composizione del simbolo Calcedonese descritta da Goemans (271-272), da Galtier (358-362), da Ortiz de Urbina (395-398), per non parlare della cristologia di San Cirillo. Tali ripetizioni sono quasi necessarie, e d'altra parte invece di stancare il lettore gli dànno modo di formarsi un giudizio più completo e solido.

Piuttosto nel presente volume si possono segnalare delle lacune, dovute all'omissione di altri studi che sembrano spontaneamente richiesti. Così i lavori di Mouterde, de Vries, Richard, Graf ci fanno desiderare altri simili sui teologi siri occidentali, e sugli altri monofisiti, specialmente sugli armeni, la cui posizione riguardo a Calcedonia è del più grande interesse, sia storico che dottrinale. Non sarebbe stato fuor di proposito concedere una maggiore ampiezza alla seconda sezione: giacchè per conoscere l'ambiente storico del Concilio non bastano gli intrighi dell'eunuco Crisafios e la narrazione – del resto accuratissima – della riunione e dei lavori del Sinodo; vorremmo anche una maggiore informazione sulla composizione stessa del Concilio (non si ha più che poche righe p. 261 s.), e sui fattori religiosi, politici... che giocarono nelle dispute tra i Padri. D'altronde, alcune di queste lacune verrannno senza dubbio colmate dai lavori annunziati per il volume secondo, sulle Chiese monofisite ed il Concilio di Calcedonia e sulla politica di S. Leone Magno e degli Imperatori Bizantini dopo il 451. Finalmente, vorrei segnalare che fra tanti scrittori nessuno si è occupato a fondo della cristologia latina prima del Concilio. Tanto Grillmeier quanto Camelot studiano la dottrina dei Padri e degli scrittori greci, degli alessandrini e degli antiocheni; senza fare mai cenno alla corrente cristologica nell'Occidente Latino, senza citare l'opera di Cassiano sull'Incarnazione, od altre che abbiano potuto

esercitare un'influsso sul famoso «Tomus ad Flavianum». Anche la cristologia di Dioscoro e di Eutiche, i due rei condannati a Calcedonia avrebbe potuto essere trattata più a fondo. Sulle idee del Patriarca Dioscoro non si parla; ad Eutiche si concedono poche pagine (195-198, 235-242) le quali non riescono a fare luce sul pensiero, del resto abbastanza impreciso, del noto eresiarca.

Per dovere di critica, ho creduto attirare l'attenzione su questi punti, che secondo il mio parere avrebbero accresciuto il valore già tanto rilevante di questo primo volume sul Concilio di Calcedonia. Esso merita di essere preso come guida, non solo a causa della profondità e del metodo con che vengono condotti i lavori, ma anche per la solidità della dottrina esposta. Tutti sanno le profonde divergenze che esistono a proposito degli errori cristologici, specialmente del nestorianesimo. Ch. Moeller s'inclina apertamente alla sentenza estrema di Amann e di Devreesse; anzi, venendo a parlare della vittoria del neo-calcedonismo in Costantinopoli prima del V Concilio Ecumenico, scrive: «Ce ravirement devait couter à l'Eglise le lamentable procès des Trois Chapitres» (678). Ma è il solo a tenere questo linguaggio. Tutti gli altri hanno un'altro criterio, quello più tradizionale e che più da vicino segue l'Enciclica di Pio XI in occasione del Concilio di Efeso e quella di Pio XII per il Centenario di S. Cirillo e per il Centenario di Calcedonia.

M. Gordillo S. I.

Professor Dr. B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, Band IV (Sakramente und Eschatologie), Faszikel 3 vom Handbuch der Dogmengeschichte, Herausgegeben von Professor Dr. M. Schmaus, Professor Dr. J. Geiselmann, Professor Dr. H. Rahner, Verlag Herder Freiburg, 1951, Seiten XII+138.

Vom neuen, auf 5 Bände berechneten «Handbuch der Dogmengeschichte» ist zuerst Poschmanns «Busse und Letzte Ölung» erschienen. Im «Vorwort (V-XI) spricht M. Schmaus kurz über das Entstehen und Anliegen der protestantischen wie katholischen Dogmengeschichte und über den Zweck des neuen Handbuches. Es soll aufgewiesen werden, wie aus Schrift und mündlicher Überlieferung bei Fortschritt und gelegentlichem Rückschritt die heutige Lehre sich ergibt. Der katholische Theologe weiss, «dass bei aller Dynamik des Entwicklungsprozesses eine umfassende Kontinuität zwischen dem Ausgangspunkt, dem reinen Evangelium, und der heutigen Lehrverkündigung sich nur in der katholischen Kirche feststellen lässt» (IX). Obschon Theologie und Dogma aufs engste miteinander verbunden sind, soll aber keine Theologiegeschichte, sondern eine Dogmengeschichte geboten werden. Man hat sich für Einzeldarstellungen entschieden trotz einer gewissen Gefahr, dabei den Blick aufs Ganze zu verlieren.

Im ersten und längsten Kapitel, das die Hälfte des ganzen Traktates über die Busse ausmacht, handelt Poschmann von der altchristlichen Busse. Dies Kapitel ist in vier Paragraphen untergeteilt: 1. Das Neue Testament; 2. Die nachapostolische Zeit (besonders Hermas); 3. Ausbau der Busslehre und Festigung der Busspraxis im 3. Jahrhundert (besonders Tertullian, Cyprian, Klemens von Alexandrien und Origenes); 4. Die kanonische Busse vom 4.-6. Jahrhundert (vor allem Augustinus). Ihre Entwicklung und ihr Versagen. Es folgen Kapitel über die Busse im frühen Mittelalter, über die Theologie der Busse von der Frühscholastik bis zum Tridentinum und über die tridentinische und nachtridentinische Busslehre. Ein letztes Kapitel handelt vom Ablass. Im ganz kurzen zweiten Teil (auf nur 14 Seiten) stellt Poschmann die Dogmengeschichte der Letzten Ölung dar.

Mit erfahrener, sicherer Hand führt Poschmann, der ein Gelehrtenleben der Erforschung der christlichen Bussgeschichte gewidmet hat, seinen Leser durch die Jahrhunderte. Er zeigt die Wendepunkte auf: wie es zur einen öffentlichen, der «kanonischen» Busse – und der ihr gleichbewerteten Busse der Kleriker und Religiosen (64) – kam und wie ihr Versagen notwendig zum Entstehen der Privatbusse führen musste. Mit der neuen Praxis, vor allem mit der Vorwegnahme der Lossprechung, entstanden dann eine Reihe von Fragen, auf deren Beantwortung die Scholastiker viel Mühe und Scharfsinn verwandten. Die Neuerungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts, die eng mit Fragen der Busse (z. B. der Beichte und des Ablasses) verbunden waren, hatten, dank den Definitionen des Konzils von Trient, eine weitere Klärung des die Busse betreffenden Dogmas zur Folge. Weithin macht Poschmann die Dynamik der Busspraxis und Bussgeschichte verständlich, die im Grunde aus dem Bestreben resultiert, die subjektive Bussleistung und das objektive Sakrament in ihrem Ineinander, in ihrer Spannung zu erkennen und zu harmonisieren. Über das ganze Buch zerstreut finden sich zahlreiche treffliche, richtungweisende, wertende oder kritische: psychologische wie dogmatische Erwägungen, die nicht wenig zum Verständnis der geschichtlichen und theologisch-dogmatischen Zusammenhänge beitragen.

Grundlegend für die Darstellung der altchristlichen Busse durch Poschmann ist seine Ansicht, dass es in den ersten etwa 6 christlichen Jahrhunderten nur die einmalige öffentliche kanonische, aber keinerlei sakramentale Privatbusse gab (63). Uns scheint, dass Poschmann auf die Einwände der Vertreter der gegenteiligen Auffassung durchaus befriedigend und folgerichtig antwortet. Die Dunkelheiten, die mit dem Fehlen der Privatbusse im christlichen Altertum verbunden sind, erklären sich wohl grösstenteils daraus, dass wir notwendig an die damaligen Bräuche und Vorstellungen vom Standpunkt unserer weiter entwickelten Praxis und grösseren dogmatischen Klarheit herantreten. Dass dem Leser noch manche geschichtliche und dogmatische Bedenken bleiben, hat u. E. seinen Grund ausserdem in der aufs Ganze gesehen zwar ausgezeichnet synthetischen, aber an manchen Stellen doch recht knapp gefassten Dar-

stellung. Zur Vermeidung und Klärung etwaiger Missverständnisse hätte der Verfasser mit Nutzen andere seiner Schriften, z. B. seinen Artikel « Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse » (ZfkTh 54 (1930) 214-252), die Auseinandersetzung mit Karl Adam, in ihren Hauptergebnissen herangezogen. Die hauptsächlichen Dunkelheiten, die noch bleiben, betreffen die Nachlassung der (im Vergleich mit den Kapitalsünden) weniger schweren Todsünden ohne Busssakrament und die Zulassung von Todsündern zur Eucharistie ohne vorherige sakramentale Lossprechung.

Des weiteren stellt sich der Leser die Frage: Gibt es im christlichen Altertum nur eine Rekonziliation nach vorhergehender Exkommunikation (vgl. 61 f.)? Sind alle Todsünder ipso facto exkommuniziert (vgl. 36; 93 Anm. 16) ? Bestünde dann nicht die Kirche nur aus Heiligen, im Gegensatz zur Lehre der Kirche (vgl. Denzinger Index system. II b) ? Tatsächlich kann die Rekonziliation nach vorhergehender Exkommunikation, entsprechend der Absicht der Kirche, sakramentalen Charakter tragen. Doch fragt sich, ob das aus der Natur der Sache und immer so sein muss. Des öfteren kommt Poschmann auf die « sakramentale Kraft der Rekonziliation » zu sprechen (18; 31; 39; 52 ff.). Ja, der Gedanke, « dass die formale Wirkung des Lösens die pax ecclesiae sei » (85), durchzieht alle seine Ausführungen. Dieser Gedanke ist für ihn die « ursprüngliche Idee », die « dem kirchlichen Bewusstsein allmählich entschwunden » ist (85; vgl. 93 Anm. 16). Skotus beschreitet nach Poschmann einen « sehr bedenklichen Weg », da er auf einen einheitlichen Weg der Rechtfertigung verzichtet und das Sakrament zu einem Heilsmittel minderer Art degradiert, als Ersatz für die vom Büsser nicht aufgebrachte vollkommene Reue. Dies wäre nicht nötig gewesen, « wenn in ihm noch die altchristliche Idee lebendig gewesen wäre, dass der nächste Zweck des Sakraments die pax ecclesiae sei » (101). Schliesslich führt Poschmann den ganzen, vom Mittelalter bis zur Gegenwart laufenden Streit zwischen den Vertretern des Kontritionismus und denen des Attritionismus auf einen einzigen « falschen Ausgangspunkt » zurück: « in der seit dem frühen Mittelalter einsetzenden Verkennung der unmittelbaren formalen Wirkung des Busssakraments. Hätte Thomas mit der altkirchlichen Auffassung als ' res et sacramentum ' der Busse statt der ' paenitentia interior ' die reconciliatio mit der Kirche herausgestellt, dann würde die Entwicklung der Busslehre einen anderen Weg genommen haben. Ist die ' pax ecclesiae ' nächstes Ziel und unumgängliches Mittel zur Versöhnung mit Gott, dann behält das Sakrament auch bei der vollkommenen Reue seine unersetzliche Bedeutung, und es wäre nicht nötig gewesen, auf die unvollkommene Reue zu rekurrieren, um ihm die Existenzberechtigung zu sichern » (111). Bei der Rückkehr zur « alten Auffassung » ist nach Poschmann eine Versöhung möglich.

Diese im Buche mehr angedeutete als ausgeführte Lieblingsidee des Verfassers vermag dem Theologen reiche Anregung zu bieten. Sie müsste jedoch genauer auf ihren dogmatischen und theologischen Gehalt hin untersucht werden. Einstweilen begnügen wir uns mit ein

paar Fragen, die durch ihre Aufstellung entstehen. Ist diese Idee in allen Einzelheiten gesichertes Glaubensgut oder aber Theorie, wie die mit ihr zusammenhängende Theorie der Afrikaner (Tertullian, Cyprian und Augustinus) über den Träger der Schlüsselgewalt (vgl. 53-54) ? Wie lässt sich diese Idee aus den klassischen Schriftstellen über die Sündenvergebung, besonders aus Joh. 20, 21 ff. entnehmen, bzw. mit ihnen in Einklang bringen ? Ist nicht besonders zu achten auf den Unterschied zwischen geheimen schweren Sünden und öffentlichen, ärgerniserregenden Verbrechen, auf ihren verschiedenartigen sozialen Charakter und deshalb auf ihre verschiedenartige Behandlung durch die Kirche ? Dabei soll und kann natürlich nicht geleugnet werden, dass jede schwere Sünde nicht nur gottwidrig, sondern auch kirchenwidrig ist und das Verhältnis des Christen in und zu der Kirche ändert. Ist nicht genauer zu unterscheiden zwischen der pax ecclesiae als innerer Gnadengemeinschaft und als auch äusserer rechtlicher, sozialer Verbindung ? Andernfalls würde, wie schon bemerkt, jede schwere Sünde schon an sich von der kirchlichen Gemeinschaft ausschliessen. Wäre Poschmanns Auffassung richtig, dann gäbe es in der Kirche keine direkte, sondern nur eine indirekte sakramentale Lossprechung, vermittels der pax ecclesiae. Uns scheint es auch schwer annehmbar, dass man in der Kirche seit dem frühen Mittelalter die unmittelbare formale Wirkung des Busssakramentes verkannt habe; einer solchen Verkennung wäre auch das Tridentinum schuldig (vgl. die Canones de sacramento paenitentiae, D. 911 ff.). Sollte es nicht vielmehr umgekehrt sein, dass man in der alten Kirche in der öffentlichen kanonischen Busse zunächst den öffentlichen, ärgerniserregenden Verbrechen direkt durch Zensuren und Rekonziliation, indirekt durch sakramentale Absolution zu begegnen suchte, später aber immer klarer erkannte, dass der eigentliche Kern des Busssakramentes nicht in der Aufhebung der Zensuren, in der sozialen pax ecclesiae besteht sondern in der reconciliatio cum Deo (vgl. D. 911 und Poschmann 106) ? Kirchliche Rekonziliation und sakramentale Absolution fielen oder fallen nur de facto zusammen, nicht de iure.

Ähnlich befremdend erscheint es uns, wenn Poschmann einerseits – u. E. mit guten Gründen – zu erweisen trachtet, dass es in den ersten etwa 6 Jahrhunderten keinerlei kirchliche sakramentale Privatbusse im eigentlichen Sinne des Wortes gab – eine Ansicht, die bis auf den heutigen Tag nicht ohne Widerspruch geblieben ist –; dass er aber anderseits in der nur einmaligen Zulassung zur öffentlichen Busse, im Fehlen der Privatbusse eine « Fehlentwicklung » sieht (66; vgl. 56; 56-57; 65 ff.). Nun gibt zwar Poschmann gelegentlich auch eine positivere Wertung der altkirchlichen Praxis, die gewiss wie die Praxis jedes Zeitalters ihre menschlichen Seiten hatte; er spricht z. B., um diese Praxis zu erklären, vom « Heroismus des Urchristentums » (42). Vielleicht hätte er aber gut daran getan, auch hier zu betonen, was er früher über den « disziplinären Wert » dieser Unwiederholbarkeit, « für den wir vielleicht heute nicht mehr das richtige Verständnis aufbringen können » (ZfkTh. 1930, S. 249), mit Nachdruck gesagt

hat. Wenigstens lässt sich schwer glauben, dass die altkirchliche Busspraxis einfachhin eine Fehlentwicklung bedeutete.

Mit Nutzen hätte der Verfasser auch bei Behandlung der Busse gelegentlich auf die Praxis der von Rom getrennten Ostchristen hingewiesen, wie er das kurz bei der ausgezeichneten Darstellung der Dogmengeschichte der Letzten Ölung getan hat (132; 138). Zwar ist die Geschichte der Busse bei den Ostchristen noch wenig erforscht; immerhin finden sich wertvolle Angaben bei M. Jugie, *Theol. Dogm. Christianorum Orientalium*, Band III, Paris 1930; dazu W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rom 1940, und *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rom 1947.

Bei Darstellung der Geschichte des Ablasses für Verstorbene wendet sich Poschmann gegen gewisse « extreme Ansichten » und verweist in der Anmerkung (122, Anm. 18 c) auf Autoren wie z. B. Suarez und Chr. Pesch, die für « die unfehlbare Wirkung » solcher Ablässe eintreten. Liest man aber z. B. Chr. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, VII, 4.-5. Aufl. (1920) S. 232 ff. – Poschmann verweist auf die 3. Auflage, – so erscheint die von Pesch wohl begründete Auffassung gar nicht als so extrem, ja gar nicht so von der Poschmanns verschieden; ähnliches gilt von der auf den ersten Blick befremdlichen Auffassung, dass man unter Umständen Ablässe für Verstorbene auch im Stande der Todsünde gewinnen könne (s. Pesch, a. a. O., S. 250). Im übrigen ist die Zusammenfassung über den Ablass ausgezeichnet.

Es ist zu hoffen, dass Namen- und Sachregister am Schluss jedes Bandes den praktischen Wert dieses neuen « Handbuchs der Dogmengeschichte » noch mehren und dass sich die folgenden Beiträge auf der gleichen Höhe wie diese von einem Meister verfasste « Busse und Letzte Ölung » halten werden.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Hymnographica, sigillographica

Symeon der Theologe, Licht vom Licht, Hymnen, Deutsch von Kilian KIRCHHOFF, Hochland-Bücherei im Kösel-Verlag zu München, 2. Aufl. 1951, S. 310.

Diese 2. Auflage, die schon zum Geburtsjubiläum des grossen byzantinischen Mystikers (949-1022) herauskommen sollte, gibt fast unverändert die 1. Auflage wieder. Sie wurde nach dem tragischen Zeugnistod P. Kirchhoffs von P. Chrysologus Schollmeyer O. F. M. besorgt.

Der vorliegenden deutschen Übersetzung liegt der (lateinische) Text des Jakob Pontanus (Ingolstadt 1603, bei Migne PG 120, Kol. 507 ff.) zugrunde (288; 295; 296), der auf den Cod. Monac. zurückgeht. Zum Vergleich aber wurde herangezogen der von Dionysius Zagoraios herausgegebene (griechische) Originaltext (Venedig 1790),

der in Photoskopien (nach dem « einzigen Exemplar in deutschem Bereich » aus der Bibliotheca regia Berolinensis) von Professor Wunderle zu Verfügung gestellt worden war. Obschon bislang eine kritische Ausgabe des griechischen Originaltextes fehlt und die gegenwärtige Neuauflage keine eigentlich wissenschaftlich-kritischen Ansprüche erhebt (295 f.), hat doch bereits die erste Auflage die Anerkennung der Fachleute gefunden. Ihr Urheber, P. Kirchhoff (über ihn 293 ff.; 297-299), stand in regem wissenschaftlichen Gedankenaustausch mit Wissenschaftlern wie Anton Baumstark, Adolf Rücker und anderen.

Die notwendigsten Lebensdaten Symeons vermittelt (auf Grund der Studien von Hausherr und Holl, vor allem der von Hausherr veröffentlichten Vita Symeons des Niketas Stethatos: 309) ein « Nachwort des Übersetzers »; über das Entstehen der 2. Auflage berichtet ein « Nachwort des Herausgebers ».

Da « kritische Untersuchungen und deutende Ausführungen den Zweck und Rahmen der vorliegenden Gedenkausgabe überschreiten » (295), bleiben natürlich auch manche Fragen offen (vgl. Hausherr in seinen Studien über Symeon in « Orientalia Christiana » IX (1927) und XII (1928), z. B. die nach Symeons Charakterbild, nach der völligen Orthodoxie seiner Lehre. Unter den Anmerkungen sind die wenigen Bemerkungen des Pontanus hinzugefügt. U. a. werden gewissenhaft der Kommentar des Pontanus zu einer von diesem übergangenen Stelle und die von Pontanus gegen Symeon auf Grund dieser Stelle erhobene Anklage auf Cynismus wiedergegeben, ohne dass jedoch dazu Stellung genommen würde (73; 306). Aber schon vorher (72) findet sich eine Stelle über Christi Leib und seine Glieder, die in ihrer Identifikation beider an ein im Jahre 1940 von der Kirche indiziertes Buch (« Der Christ als Christus ») und dessen Ausdrucksweise erinnert. Hier wären wohl ein paar Anmerkungen mehr am Platze gewesen.

Im allgemeinen wird der Inhalt der Hymnen und ihre Eigenart von den Herausgebern treffend charakterisiert. Im einzelnen jedoch bleiben, weil ohne nähere erläuternde Bemerkungen, manche Lehren und Anschauungen des byzantinischen Mystikers dunkel. So dürfte es für den Durchschnittsleser unmöglich sein, sich durch das ständige Hin und Her der Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit, der Schaubarkeit und Unschaubarkeit Gottes hindurchzufinden. U. a. taucht die Frage auf: Wie ist es mit der Demut des Mystikers vereinbar, wenn er zusehr darauf besteht, dass man seinen Privatoffenbarungen Glauben schenke (z. B. 144) ? Nützlich wären einige konkretere Hinweise auf die Christusmystik Symeons. Was da vom Übersetzer bemerkt wird (286 ff.), bleibt immer noch zusehr im Allgemeinen stecken. Eine andere Frage: Bei der Beschreibung seiner vergangenen Sünden trägt Symeon die stärksten Farben auf (z. B. 77); handelt es sich hier nur um die Äusserung der Demut des grossen Heiligen ? Des öfteren kommt der Zweifel, ob es nur der poetischen Form der Hymnen oder nur ihrem mystischen Inhalt zuzuschreiben ist, wenn Symeons Erwägungen widerspruchsvoll, seine logischen Schlüsse seltsam

erscheinen (man lese z. B. die Seite 216). Überhaupt hinterlässt die Lesung der Hymnen einen theologisch ziemlich unbestimmten Eindruck.

Noch ein paar Einzelbemerkungen: Wichtig wäre die Feststellung, ob die in der 3. Hymne sich findende Stelle vom « Hochheiligen Geist, hervorgehend aus beiden » (25) auch in einer kritischen Ausgabe des Originaltextes ihre Bestätigung fände. – In den Hymnen finden sich bei weitem mehr Schriftzitate, als in den Anmerkungen angegeben ist. – Gegen die Übersetzung des griechischen μόνος mit « Einsamer » (7-8; 294-295) – eine der wenigen Änderungen, die der Herausgeber der 2. Auflage vorgenommen hat – lässt sich u. E. noch manches einwenden, z. B. dass das griechische μόνος einen mehr ontologisch-objektiven, das deutsche « einsam » einen mehr psychologisch-subjektiven Ton hat. – Wenn Συμεὼν ὁ νέος θεολόγος mit « Symeon der Jüngere, der Theologe » (« von Professor Wunderle im wissenschaftlichen Gebrauch festgelegte Bezeichnung »: 294; vgl. 275; 284) wiedergegeben wird, so verweisen wir abermals auf « Orientalia Christiana » IX (1927) 102, Anm. 1, (vgl. auch M. Jugie in « Échos d'Orient » XXX (1931) 179 Anm. 2), wo kurz die Gründe für die Übersetzung mit « Symeon der Neue Theologe » oder « Symeon der Jüngere Theologe » beigebracht werden.

Zum Schluss sei hervorgehoben, dass die Neuauflage buchtechnisch dem Verlag alle Ehre macht. Schon zu Lebzeiten hat P. Kilian Kirchhoff zum Teil die ihm für dies sein Erstlingswerk gebührende Anerkennung geerntet. Er begann damit seine Veröffentlichungen, « in denen er den Schatzkammern ostkirchlicher Mystik und Liturgie entnommene und mit poetischer Gestaltungskraft nachgeformte Hymnen und liturgische Gebetstexte vermittelte » (298).

Bernhard Schultze S. J.

N. B. Tomadakis: Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ Ὕμνοι, edited from Patmian Manuscripts, with an Introduction by Nicholas B. Tomadakis. Vol. I. Athens 1952: pages xxiv, 334.

This interesting volume is the result of the initiative of Prof. Tomadakis, Professor of Byzantine Literature in the University of Athens. To give practical outlet to the lessons inculcated in his philological seminar, he took a group of students to the monastery of St. John the Theologian on the island of Patmos to study the mss. of the hymns of Romanos the Hymnographer. During the next scholastic year, with the aid of a few other senior students, they produced this edition of 14 hymns, each hymn being the individual work of a single student. Most of the hymns have been edited before, in whole or in part, and from the mss. of Patmos. But previous editors were either pioneers in making Romanos known to the literary world or laboured under erroneous ideas of his method of versification,

so that a faithful reproduction of the ms. text was deemed useful both for Byzantine scholars and for popular consumption in Greece where this famous writer of hymns is little known. E. Mioni, who utilized the Patmian mss. for his edition of 1937, is the editor most criticized because his edition « is full of mistakes, the result of misreadings and unfortunate corrections due to an imperfect knowledge of the Greek language and to the application of the law of equality in the number of syllables and of identity of stress » (p. 19). It is a pity that an example of his arrangement of the strophe is not given to substantiate the frequent strictures against him, for the number of mistakes noted in the apparatus criticus hardly seems to warrant so general a depreciation of his work.

The apparatus mentioned above is not a thorough one, nor was it intended to be such. A list of mss. and editions is given before the texts (p. 2), but, apart from the 2 mss. of Patmos, the students had knowledge of them only in so far as they had been employed in the published editions. Within these limitations, variations are faithfully recorded — but it is not always clear what the entries in the apparatus mean (e. g. p. 78, 202; p. 253, 102); and elsewhere there is a lack of consistency in the use of sigla, e. g. ⟨ ⟩ to denote omissions supplied by the editor — compare v. g. Poem No. XI with p. 313, note 88. The critical part of the edition — list of mss., explanations in the apparatus, references of quotations (both Ino. and Jno. stand for Ioannes — why not Ioan. ?) — is given in Latin to conform to internationally accepted standards.

To the list of errata there could be added 3 more (p. ιβ' par. 6, l. 1; p. 6, l. 3; p. 173, l. 357).

The professor and the students, despite the few criticisms advanced above, are to be heartily congratulated. That their work was to be published must have given them immense enthusiasm and interest, and in the process they will have learnt a great deal, not only as to how to produce a critical edition, but also all that information and broadening that comes from tracing sources and influences on their texts. Each poem has its own introduction where these are indicated and where an analysis of the matter and an appreciation of the style are included, and many happily add the text of the Scriptures or the account from the Synaxarion that is the basis of the poet's inspiration. An introduction to the whole volume from the pen of Professor Tomadakis, who has already published various other works on this subject, explains briefly the system of versification, outlines the life of Romanos as far as it is known, and gives a general appreciation of his muse and his attraction as a poet of the people, in the sense that, by his simplicity of style and the dialogues that characterize his poems, he « presents celestial persons as thinking in human fashion, creates the anguish of expectation and brings the heavens nearer to the heart of man ».

J. Gill S. J.

V. LAURENT, *Documents de sigillographie, La Collection C. Orghidan*, in *Bibliothèque Byzantine*, publiée sous la direction de Paul Lemerle, Documents, I, Paris 1952, Presses Universitaires de France, in 4, 342 pages, planches hors-texte LXX.

Der rumänische Mäzen, dessen byzantinische Siegelsammlung hier veröffentlicht wird, ist, wie wir aus dem Vorwort erfahren, Konstantin Orghidan, gestorben den 29. August 1944. Der Verfasser, V. Laurent, der ihn persönlich kannte, erhielt von ihm schon zu seinen Lebenszeiten und zwar 1942 den ehrenvollen Auftrag, einen Katalog seiner byzantinischen Altertümer herzustellen. Schon bei Beginn des Krieges in Rumänien (4. April 1944) hatte der fleissige Gelehrte einen der ihm versprochenen Bände fertig; das ist gerade dieses Buch, das wegen der tragischen über Rumänien hereingebrochenen Ereignisse dank der hochherzigen Initiative Paul Lemerles und der Unterstützung des französischen Centre Nationale de la Recherche Scientifique in Paris gedruckt wurde. Wer diesen Katalog aufmerksam liest, wird bald erkennen, dass dieser ein wissenschaftliches Werk ersten Ranges ist. Denn wir finden in ihm in schönster Ordnung 691 Siegel beschrieben und noch dazu im Anhang eine sehr grosse Anzahl der beschriebenen Siegel in photographischer Abbildung dargestellt. Elf Klassen der Siegel werden unterschieden: 1. Kaiserpalast; 2. Zentralverwaltung; 3. Zivil- und Militärverwaltung; 4. Zollbehörden; 5. Verschiedene Titel und Ämter; 6. Kirchliche Verwaltung; 7. Familiensiegel; 8. Privatsiegel; 9. Anonyme Siegel; 10. Siegel mit Monogrammen; 11. Ikonographische Siegel. Im Anhang folgt eine 12. Klasse von Medaillen, Gläsern und andern Gegenständen mit siegelartigem Aufdruck. Fünf Reihen von Inhaltsverzeichnissen geben einen schnellen und guten Überblick über den reichen Inhalt dieses Werkes. Schon aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass der Verfasser den vielfältigen Stoff nach guten Gesichtspunkten geordnet hat. Ein zweites ist noch hierbei besonders zu loben: die Gründlichkeit der bei jedem Siegel gehandhabten Beschreibung. Nichts ist vergessen, was wissenschaftlich zu den einzelnen Siegeln zu sagen ist. Wo – und das gilt von nicht wenigen Siegeln – wegen beschädigter Teile oder wegen Schwierigkeiten der geschichtlichen Erklärung der Aufschriften eine endgültige Lösung noch nicht gegeben werden konnte, bemühte sich der Verfasser, mit grossem Fleiss und mit viel Scharfsinn, mehr oder weniger wahrscheinliche Vorschläge der Deutung dem Leser vorzulegen, ohne dieselben als sichere oder unbezweifelte Lesarten zu verbürgen. Reichen Gewinn haben von dieser Quellenforschung vor allem die profane byzantinische Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte; aber auch die Prosopographie, die Geographie, die Ikonographie und Kirchengeschichte gewinnen nicht wenig durch diese Quellenstudie. Diese setzt natürlich voraus, nicht bloss beim Verfasser, sondern auch beim Leser, eine schon erhaltene gute Einführung in die byzantinische Profan- und Kirchengeschichte. Ausserdem ermöglichte nur der Scharfblick und die gute Kenntnis der griechischen Paläographie

sowie des Schrifttums der Sigillographie und der Siegelmuseen die chronologische Bestimmung der einzelnen Siegel, die zwischen dem VI. und XIII. Jahrhundert in so reicher Auswahl vorgelegt werden. Die Sigillographie ist nur eine Hilfswissenschaft der Geschichte, aber eine sehr wichtige; so werden alle jene, die wissenschaftlich an der byzantinischen Geschichte interessiert sind, und die Freunde der byzantinischen Kunstgeschichte dem Verfasser für seine grosse Mühe und so sorgfältige Arbeit von Herzen dankbar sein. Zu einigen Siegeln bringe ich einige kleine Erwägungen, nicht aus Kritik, sondern im Bewusstsein, gerade aus dem Werk des Verfassers die Anregungen dazu empfangen zu haben.

Zu Nr. 42 (Stylianos, Kaiservater) gibt die *Vita Euthymii* (ed. De Boor), II, 1 (S. 3) eine gute Erläuterung.

Zu Nr. 370, 466, 661 (Muttergottes ἁγιοσορίτισσα) möchte man gerne erfahren, ob dieser Titel irgend eine Beziehung zum Athos, etwa zur Theotokos πορτιάτισσα des Iwironklosters, habe.

Ich will diese meine kleinen Bemerkungen mit einem bisher nicht beobachteten ikonographischen Text schliessen, der die auf den Siegeln Nr. 685, 686, 687 sich vorfindenden Porträtbildnisse des Kaisers Alexios I. Komnenos etwas veranschaulicht. Der Text stammt vom Erzbischof von Mailand Petrus Grossolanus und zwar aus seiner Rede, die er in Gegenwart des Kaisers Alexios Komnenos 1113 hielt; cap. VI: *Ponamus hominem esse, qui velit Imperatoris imaginem facere. Faciat autem eam viginti annorum sine barba et sine capillis. Si ergo homo ille mihi dixerit: Haec imago Imperatoris imago est; nonne ego, qui cognosco Imperatorem, rationabiliter mox respondebo homini illi: ista imago, quam dicis, non est Imperatoris imago, quoniam Imperator fere quinquagenarius est, et barba atque capillis ornatus est, et quia imago ista non habet haec, dico: Imperatoris imago non est. Ponamus vero (ergo) imaginem illam omnes qualitates et habitudines Imperatoris habere; capillos autem de capite eius non procedere, sicut de capite Imperatoris capilli prodeunt. Numquid non propter hoc solum recte diceret aliquis: ista imago non est Imperatoris imago? quoniam de capite Imperatoris capilli procedunt, sed de capite istius non procedunt? Imperator processione capillorum ornatus est, sed imago illa a capillis aliena et calva est. Aut igitur calva imago capillati hominis erit imago, aut ista imago non erit Imperatoris imago. Si igitur illa imago non recte dicitur Imperatoris imago, quoniam ab Imperatore capilli procedunt, ab illa autem non procedunt, quomodo Filius proprie dicitur imago Patris, si Spiritus a Patre procedit et a Filio non procedit?* Vgl. Ambrogio Amelli O. S. B., *Due sermoni inediti di Pietro Grossolano arcivescovo di Milano,* in *Fontes Ambrosiani*, VI, Firenze 1933, 26-27.

GEORG HOFMANN S. I.

A. PELISSIER, *Clément VI le Magnifique, premier pape Limousin* (1342-1352), Brive (Corrèze) 1951, 172 pages, 4 photographies.

Die Geschichte des Papstes Klemens VI. ist schon mehrmals gründlich nach den Quellen erforscht worden; ich erinnere an die Gelehrten Mollat, Déprez, Berlière, Werunsky, Rümmler, Kirsch, Schäfer, Mohler. Die mir vorliegende Schrift ist nicht als Quellenuntersuchung vom Verfasser gedacht, sondern als pietätvolle Erinnerung an einen Papst, der in der französischen Provinz « Limousin » (damals zum Bistum Limoges gehörig) geboren ist. Diesen Zweck hat der Herausgeber sicher erreicht; denn sein Buch ist eine anregend geschriebene Studie, die sich an weitere Kreise wendet, und das Leben Klemens des VI. vor der Papstwahl (Elternhaus, Kloster; Bischof, Kardinal) und sein Wirken als Papst wenigstens in grossen Linien schildert und mit besonderer Liebe bei seinem Charakterbild verweilt. Der Verfasser ist für seinen Helden wirklich begeistert; die daraus fliessende zu optimistische Auffassung der Verhältnisse an der päpstlichen Kurie zu Avignon lässt – wenigstens nach meiner Ansicht - manche Schattenseiten, die neben wirklich guten Charakterzügen des Papstes nicht fehlten, zu wenig hervortreten. Die Zitationsweise ist nicht immer klar. Wenn Quellen oder Schrifttum zitiert werden und zu gleicher Zeit auf Mollat verwiesen wird, ist der Leser nicht immer sicher, ob der Verfasser selbständig die Quellen und Schriften eingesehen hat oder diese nur aus Mollat kennt. Besonders kurz (im ganzen weniger als 2½ Seiten) ist die religiöse Politik des Papstes in Bezug auf den Orient geschildert. Hier vermisse ich besonders jeden Hinweis auf das grosse Werk Jules Gay, *Le Pape Clément VI et les affaires d'Orient (1342-1352)*, Paris 1904. Trotz dieser Ausstellungen gestehe ich aber gerne, dass A. Pélissier für weitere Kreise und besonders für seine Landsleute eine nützliche Schrift verfasst hat; ich selbst habe das Buch mit Freude gelesen.

GEORG HOFMANN S. I.

Iuridica

Dr. Panagiotos I. PANAGIOTAKOS, Ἡ Ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαὶ συνέπειαι κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ἀνατ. Ὀρθ. Ἐκκλησίας καὶ τὰ ἐν Ἑλλάδι κρατοῦντα, Athen 1951, 136 S.

Während die heilige Weihe im Kirchenrecht in der katholischen Kirche öfters der Gegenstand kirchenrechtlicher Abhandlungen gewesen ist, fehlen in der Ostkirche, wie der Verfasser im Vorwort ausführt, monographische Untersuchungen darüber. Sein klar und sauber, mit juristischer Methode geschriebenes Buch wird hier gute Dienste leisten und zur Aufhellung mancher Fragen dienen.

In einem einführenden Kapitel wird der Ursprung der kirchlichen

Weihe, ihre Aufgabe in der von den Aposteln organisierten Kirche, ihre Bedeutung und der sie vermittelnde Akt der *cheirotonia* behandelt. Der Hauptteil zerfällt in zwei grosse Abschnitte: in dem ersten geht es um die kirchlichen und staatlichen Rechtsfolgen des Besitzes der hl. Weihe; in dem zweiten um die kirchlichen und staatlichen Rechtsfolgen der Entsetzung vom heiligen Weihegrad. Als Grundlage für die rechtliche Behandlung der hl. Weihe dient die theologische Lehre, wonach durch sie das göttliche Charisma des Priestertums (in weitem Sinne) mitgeteilt wird. Dies erhebt den Menschen in einen besondern, dauernden, unveränderlichen und unaufgebbaren Stand. Daraus ergibt sich dann auch als rechtliche Folge, dass der Geweihte weder freiwillig auf seine Weihe verzichten kann — eine Ausnahme bildet nur der Verzicht des Bischofs auf seinen Sitz — noch gegen seinen Willen durch staatliche oder kirchliche Obrigkeit seiner Weihe beraubt werden kann. Ebenso ergibt sich, dass die bereits einmal empfangene Weihe nicht wiederholt werden kann, auch wenn der Geweihte in der Zwischenzeit abgesetzt worden ist. Schliesslich entsteht aus der hl. Weihe ein allgemeines Ehehindernis für den Geweihten.

Bemerkenswert ist was der Vf. über den unzerstörbaren Charakter der hl. Weihe in der katholischen wie in der « orthodoxen » Kirche sagt. Dort wird « kategorisch » gelehrt, dass die hl. Weihe unzerstörbar und untilgbar ist, während man hier nur darauf besteht, dass die Weihe durch menschliche Gewalt dem Geweihten nicht genommen werden kann. Für diese Auffassung beruft man sich darauf, dass mehr noch als in der Väterlehre, in der kirchlichen Gesetzgebung der ersten Jahrhunderte, ja in der ganzen Zeit der allgemeinen Konzilien kein Beweis für eine so unbedingte Behauptung zu finden sei. Der Vf. macht dazu aufmerksam, dass eine solche Behauptung in den Quellen aber auch nicht abgelehnt wird und bemerkt, dass kein kirchliches Strafgesetz im geweihten Kleriker die Weihe selbst, als solche, angreift, abgesehen vom Fall wo es sich um den völligen Ausschluss aus der Kirche wegen Häresie handelt. Ausserdem ist diese Ansicht im Lauf der Zeit wiederholt auch von orthodoxen Theologen vertreten worden, freilich ebenso die entgegengesetzte Ansicht, S. 44-45. Deshalb nimmt auch die Amtsentsetzung dem Geweihten nicht das göttliche Charisma, noch seine Kraft — soweit geht die Macht der Kirche nicht —, sondern suspendiert nur die Kraft in dem Abgesetzten bis zum Aufhören der Strafe, S. 48. Gegenüber Konstantin Rhallis und andern Kanonisten, die den abgesetzten Priester als Laien im vollen Sinn des Wortes ansehen, beruft sich der Vf. auf Alivizatos, der es freilich offen lässt, ob Gott, im Anschluss an den Akt der Kirche, die Weihegewalt dem Abgesetzten nimmt oder nicht, S. 50. Nach der der Unzerstörbarkeit der Weihegewalt günstigen Auffassung des Vfs. kann der abgesetzte Priester nach Aufhebung der Absetzung die mit der Weihe gesetzten Vollmachten wieder ausüben, ohne dass ein anderer Akt der Kirche nötig wäre, erst recht nicht eine neue Weihe; — dies gegen Alivizatos, der die Wiedererwerbung der Vollmachten der *oikonomia*, der freien Verfügungsgewalt der Kirche zuschreibt, die deshalb nicht

ängstlich nach der Gültigkeit der Weihe oder dem Fortdauern des Weihe-Charisma zu forschen braucht, S. 52-53. — Ebenso werden die gültig, wenn auch widerrechtlich vollzogenen früheren Handlungen jetzt durch die Aufhebung der Absetzung rechtmässig. Freilich muss auch der Vf. zur *oikonomia* greifen, um zu erklären, wie z. B. die während des bulgarischen Schismas vollzogenen Weihen und anderen Rechtshandlungen nach Beendigung des Schismas jetzt als gültig und rechtmässig angesehen werden können, S. 57.

Wir müssen es uns versagen, hier weiter auch auf den 2. Teil einzugehen, der von grossem Interesse ist für den, der die heutige Praxis des Strafrechts der griechischen Kirche kennen lernen will.

EMIL HERMAN S. I.

Aloysius L. TĂUTU, *Acta Ioannis XXII* (1317-1334), e registris vaticanis aliisque fontibus collegit, in collectione: Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. VII, tom. II, Città del Vaticano 1952, XIX, 302 pag.

Papst Johann XXII. hat sich um den Orient sehr verdient gemacht. Dies geht aus der umfassenden und gründlichen Quellenausgabe hervor, die Monsignore Tăutu herausgegeben hat. Die Missionsgeschichte, die Unionsgeschichte, das Kirchenrecht und die Dogmatik werden durch diese sorgfältige Arbeit gefördert. Es verdient alles Lob, dass der Verfasser sich nicht damit begnügt hat, die von G. Mollat mit so viel Fleiss aus den Quellen erarbeiteten Regesten dieses Papstes zur Grundlage seiner Ausgabe zu machen, sondern die Texte selber, soweit sie den Orient betreffen, herauszugeben und mit Anmerkungen zu versehen. Er hat mit Recht die Avignonischen Abschriften der Papstbriefe den erst später gemachten Vatikanischen vorgezogen. Der reiche Gewinn für die Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts tritt dem Leser nicht bloss aus den vom Verfasser seinen Texten vorausgeschickten Regesten und den Randparagraphen klar ins Bewusstsein, sondern auch vor allem aus dem Index analytico-alphabeticus (S. 269-284).

Zu Nr. 99, Anmerkung 3 (S. 193) ist hinzuzufügen, dass die Streitfrage, ob Gregor IX. oder Gregor X. einen Schutzbrief zugunsten des Sinaiklosters erlassen habe, nunmehr für Gregor X. entschieden ist, nachdem sowohl im Staatsarchiv zu Venedig als auch in der Vatikanischen Bibliothek der Text Gregors X. aufgefunden worden ist; vgl. *Orientalia Christiana Periodica*, XVII (1951) 302-303.

Zu Nr. 141 und 141ª (S. 262-264) vergleiche man noch, was M. Viller über den byzantinischen Kaiser Andronikos III. und seine Gemahlin Johanna von Savoyen geschrieben hat in seinem Aufsatz *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*,

XVIII (1923) 40-42. Über die zwischen Johannes XXII. und Andronikos II., geführten Unionsverhandlungen siehe noch Oskar Halecki, *Un empereur de Byzance à Byzance*, Warszawa 1930, 12; über die Fortführung dieser Verhandlungen unter Benedikt XII. mit dem nämlichen Herrscher, ebenda, und bei Ciro Giannelli, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (*Studi e Testi*, 123) 154-208.

Nach diesen kleinen Bemerkungen, die sicher den Wert der von Tăutu mit soviel Fleiss und Umsicht herausgegebenen Schrift nicht im geringsten mindern, wünschen wir dem verdienten Verfasser, dass es ihm vergönnt sein möge, seine wertvollen Forschungen in der gleichen Weise weiterzuführen.

GEORG HOFMANN S. I.

Historica

R. BÄCHTOLD, *Karamzins Weg zur Geschichte* (Bd. 23 der *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft*), Basel 1946, S. 103.

R. Bächtold gibt uns in seiner Studie einen durch lange und gut gewählte Zitate beleuchteten Einblick in *eine* Seite des geistigen Lebens des meist nur als Historiker bekannten Russen Nikolai Michajlowič Karamzin, nämlich in die seelischen Entwicklungen, die diesen bedeutenden Mann vom Dichter, Journalisten und Politiker hinführten zum Beruf eines « Reichshistoriographen » also eines von Amts wegen dazu Berufenen die Geschichte seines Volkes zu schreiben.

Karamzin gehörte in seiner Jugend jenen gebildeten Kreisen an, die sich nicht dem glaubenslosen « Voltairianertum » verschrieben, sondern sich mit St. Martin einen allgemeinen Gott- und Vorsehungsglauben bewahrten und zwar als Freimaurer im Gefolge Novikovs. Es fällt hiebei auf, dass, wenn man den Zitaten des Verfassers Glauben schenken darf, die kirchliche Frömmigkeit in keiner Weise in Karamzins Seele wirksam war. Eine lange Europareise schien ihn dann von seinen religiösen, wie Bächtold sagt, « introvertierten » Idealen mehr auf die äusserliche rein schöngeistige Bahn ablenken zu wollen. Wenn man die gebotenen Auszüge liest, wundert man sich darüber, wie sehr die äusseren Eindrücke von allgemeinwertenden Überlegungen begleitet sind. Die zu Anfang in ihren tiefgreifenden Wirkungen nicht erkannte französische Revolution beeinflusste dann das Denken und Wollen des etwa 30 jährigen Mannes so sehr, dass er, ohne seine religiöse Haltung zu ändern – entsprach sie doch ganz der Geisteshaltung der alexandrinischen Epoche – sich der Geschichtsschreibung und damit ganz besonders der « Volks- und Fürstenerziehung » zuwandte. Er wurde also nicht Geschichtsschreiber aus einem innern Drang zur Darstellung vergangener Zeiten, sondern aus der ruhigen, staatsuti-

litaristischen Überlegung heraus, dass er dadurch das Seinige beitragen könne, die französische Revolution zu überwinden, ganz anders als dies bei Schlözer der Fall war, der zur selben Zeit seinen Nestor und damit eine Geschichte der russischen Frühzeit herausgab. Sehr lehrreich ist, was Bächtold über das gegenseitige Verhältnis der beiden Männer sagt.

Zusammenfassend ist zu dem Werk zu sagen, dass der hier behandelte Ausschnitt aus dem geistigen Leben Karamzins zu klein ist, um in einer so gross angelegten Arbeit behandelt zu werden. Es hätte ein grösserer Artikel hingereicht. Andererseits aber wünscht sich der verständnisvolle Leser am Ende der Abhandlung eine Durchleuchtung des Geschichtswerkes Karamzins, welche erst die Richtigkeit der Behauptungen des Verfassers schlüssig nachweisen würde. Das sagt aber, dass das interessante Buch doch wieder zu kurz geraten ist.

A. M. AMMANN S. I.

LOUIS BRÉHIER, *Le monde byzantin*. Tome III. *La civilisation byzantine*, avec 24 planches et une carte hors texte, Paris, Albin Michel, 1950, 628 pages.

La mort de Louis Bréhier a privé l'école byzantine française d'un Maître incontesté. Dans le dernier volume de la trilogie, qu'en fin de carrière, le grand historien a consacrée au *Monde Byzantin*, il a réussi cette étonnante gageure de donner en moins de 600 pages d'une lecture non seulement facile, mais attrayante, les principaux aspects de la *Civilisation byzantine*.

Comment ne pas souscrire aux éloges discrets, que, dans un brillant avant-propos, Henri Berr adresse au « savant éminent et modeste » qui, au soir de sa vie, accepta la rude tâche d'être pour cette « somme » de la vie byzantine son patient collaborateur ? C'est bien, en effet, « une œuvre qui datera dans les études historiques », car elle ressuscite « une civilisation, qui n'avait jamais été présentée séparément et dans son ensemble » ... « étonnante évocation » fondée sur « une prodigieuse érudition » qui, « pour chaque détail, donne sa référence » (p. V-VI).

L'ouvrage est divisé en cinq livres. Dans le livre Ier consacré à la *vie privée*, l'auteur étudie la famille, avec ses noms, ses fêtes, sa vie quotidienne. Il donne une idée sommaire mais précise de la propriété familiale, de l'habitation, du mobilier, du costume, des repas, des bains, etc... Dans un chapitre spécial (pp. 60-76), il analyse la *vie privée des empereurs* du Ve au XIIe siècle, et des Comnènes à la fin de l'Empire.

Le livre II traite de la *vie urbaine à Constantinople* d'abord, où il est longuement question de l'*Hippodrome* et des *spectacles* (pp. 93-104), sans négliger les *théâtres* (pp. 104-106) ; dans les *provinces* ensuite, où Alexandrie, Antioche, les villes de Syrie et de Mésopotamie,

d'Asie Mineure et du Pont-Euxin retiennent l'attention de l'historien (pp. 109-135); mais l'Occident n'est pas oublié. Thessalonique, Philippes, l'Hellade et le Péloponnèse, Carthage et l'Afrique, Rome et l'Italie, sont tour à tour parcourues, (pp. 135-148) à l'aide des meilleures monographies parues sur ces régions si disparates de l'immense Empire.

Le livre III étudie la *vie économique,* en commençant par les *campagnes et l'économie rurale* (domaines ruraux, condition et vie des paysans, travaux des champs, etc... pp. 149-181). Le chapitre réservé à l'*industrie* et au *commerce* est fragmenté en plusieurs sections: I) des origines aux conquêtes arabes; II) conséquences économiques des conquêtes arabes; III) les premières colonies italiennes. Après avoir décrit séparément les industries de luxe (pp. 210-220), l'auteur montre la fin de l'étatisme et les colonies étrangères (1081-1204) et enfin l'expropriation et la conquête économique de Byzance (1261-1453), (pp. 220-230).

Le livre IV résume en deux chapitres denses et lumineux tout ce qui a trait à la *vie spirituelle,* des édifices religieux au culte des icones ou des saints guérisseurs (pp. 231-277), des superstitions aux différentes sectes hérétiques (pp. 278-315). Dans ce domaine, qu'il a si souvent exploré en écrivant les chapitres de l'*Histoire de l'Église* (Fliche et Martin), l'auteur se trouve particulièrement à l'aise, non moins que dans le livre V et dernier, où il condense toutes ses connaissances sur la *vie intellectuelle.* Trois chapitres sont consacrés à la littérature byzantine (pp. 317-370), à la poésie (pp. 371-419), à la philosophie et aux sciences (pp. 420-455). L'enseignement public est ensuite étudié dans les différentes périodes (jusqu'aux iconoclastes, la restauration aux IXe et Xe siècles, son organisation à Nicée et sous les Paléologues). Mais des précisions intéressantes sont aussi données sur l'école patriarcale et les diverses écoles monastiques (pp. 456-503).

Les deux derniers chapitres et peut-être les meilleurs sont une brève synthèse de l'art byzantin et de son expansion (pp. 504-570). Depuis la mort de Ch. Diehl, nul historien ne pouvait avec une telle aisance et une telle sûreté retracer les différentes phases de l'évolution artistique de Byzance et donner un aperçu rapide mais exact de l'art byzantin, de la Syrie à l'Italie, du mont Athos à la Russie.

Au terme de cette enquête consciencieuse, Louis Bréhier s'est cru autorisé à déposer ses conclusions: « Dans la chaîne continue, qui relie les penseurs des temps modernes à ceux de la Grèce ancienne, il y aurait un singulier hiatus si Byzance n'avait sauvé de la destruction les trésors de la civilisation antique et lutté pendant mille ans pour les conserver à l'humanité ».

Une bibliographie, qui comprend 820 titres (pp. 575-610), et un index général (pp. 611-622) complètent ce volume, illustré de 24 planches, choisies parmi les chefs d'œuvre de l'art byzantin.

Paul Goubert S. J.

LÉON HOMO, *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*. Paris, Robert Laffont, 1950, 328 pages.

Longtemps professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, Léon Homo est, à l'heure actuelle, un des meilleurs spécialistes de l'Histoire et de l'Archéologie romaines. Ses nombreux ouvrages ont eu l'audience d'un large public. Son nouveau volume, fruit de quarante ans de recherches et de lectures, présente d'une manière agréable une synthèse des conclusions de la science moderne sur les principaux événements et les plus célèbres monuments de Rome, d'Auguste à Charlemagne.

Les rapports entre les Papes du VIe et du VIIe siècle avec les empereurs byzantins sont rapidement esquissés (pp. 293 à 299). Une courte bibliographie (p. 320-324) termine ce livre qui sera lu avec profit par tous ceux qu'intéresse le prestigieux passé de la « Ville éternelle ».

P. GOUBERT S. J.

R. JANIN, *Constantinople byzantine. Developpement urbain et répertoire topographique*. (= *Archives de l'Orient chrétien* 4, Institut français d'Études byzantines). Paris, 1950, 484 pages, 15 cartes hors-texte.

C'est un plaisir rare que de visiter une ville d'art en compagnie d'un érudit, qui s'en fait l'aimable « cicerone ». Or ici, il s'agit d'une des cités les plus chargées d'ans et de gloire, et le guide est l'homme le plus expert qui soit. Non seulement il a lu tous les patriographes, mais d'innombrables sources lui sont familières. Son érudition personnelle a bénéficié de l'apport de plusieurs générations de chercheurs auxquels il se plaît à rendre hommage.

Ce n'est pas sans émotion que l'on lit la dédicace de cet ouvrage au R. P. EMEREAU. Ce nom ne synthétise-t-il pas l'admirable équipe des Pères Assomptionnistes de Kadi-Koÿ qui en cinquante ans de recherches patientes ont inventorié tous les trésors de Constantinople?

Dans un magistral avant-propos (pp. I-XIII) le R. P. V. Laurent rend lui aussi hommage au P. Casimir Emereau qu'« une belle formation classique, un sens affiné du grec, et une connaissance approfondie des institutions et des lieux qualifiaient très spécialement » à entreprendre cette synthèse archéologique et topographique. A sa mort (1937), son manuscrit considérable passa aux mains du R. P. Janin, qui l'enrichit et le transforma. « Il en est sorti un texte nouveau dans une rédaction nouvelle, où l'on trouve la première étude rationnelle de la topographie urbaine de Constantinople byzantine » (p. XII).

L'ouvrage précédé d'une bibliographie générale succincte mais très à jour (pp. XV-XXVII) se divise en deux parties d'inégale importance. La *Première Partie*, intitulée *le développement urbain*,

s'ouvre par une *Introduction* sur *la situation géographique de Constantinople* (pp. 7-14).

Les trois premiers chapitres sont consacrés à l'histoire de Constantinople, du VIIe siècle av. J.-C. au Ve siècle apr. J-C., de *la Byzance des Mégariens* (pp. 17-21) à la ville théodosienne (pp. 38-48). Les vicissitudes de la cité sous Septime Sévère (pp. 21-26) et la fondation de la *Nouvelle Rome* par Constantin (pp. 27-37) sont spécialement mises en relief.

Dans les trois chapitres suivants l'auteur étudie tour à tour: *les régions urbaines* (pp. 49-64), *les places publiques* (pp. 65-76) de l'Augustéon au forum de Théodose, *les colonnes honorifiques* (pp. 77-89) de la colonne de Ste Hélène à la colonne de Marcien, sans oublier la colonne des Goths, dont la date est discutée.

Dans le chapitre VII (pp. 90-106), qui passe en revue *les portiques, les métiers* et *les monuments*, on notera de curieux détails sur les portiques de Carianos (p. 91) où l'empereur Maurice fit peindre divers épisodes de sa vie; la fameuse Regia, qui abritait les écrivains publics (p. 94); le portique russe dont parle Antoine de Novgorod (p. 94).

Sur les métiers, cantonnés dans des quartiers bien déterminés, le Père Janin apporte des précisions intéressantes, dont une partie seulement provient du *Livre du Préfet*.

Parmi les dix-sept monuments qui attirent spécialement l'attention de l archéologue, on lira avec intérêt ce qui concerne l'*Anemodoulion*, indiquant la direction du vent (pp. 100-101), le *Boucoléon* (pp. 101-102), la fameuse horloge de Ste Sophie, décrite au début du Xe siècle par Hâroûn-ibn-Yaya (pp. 103-104), le *Milion*, d'où partaient les voies impériales (pp. 104-105), le *Modion*, qui servait d'étalon au commerce du blé (pp. 105), enfin la statue vénérée de S. Michel, auquel Constantin agenouillé offrait la ville (p. 106).

La description du *Grand Palais* utilise les ouvrages désormais classiques de J. Labarte, A. G. Paspati, J. Ebersolt, E. Mamboury et Th. Wiegand, sans oublier les fouilles plus récentes de MM. Russel et Baxter et les très importantes publications de G. Brett, G. Martiny, R. Stevenson (Oxford 1939-1947), Pour une plus ample documentation sur le Boucoléon, (pp. 120-121) l'auteur renvoie à un remarquable article de R. Guilland, paru dans *Byzantino-Slavica* X, Prague, 1949.

Les chapitres IX et X étudient 18 *Palais impériaux urbains* (pp. 123-136) et 22 *Palais impériaux suburbains* (pp. 137-153). On trouvera dans le chapitre XI (qu'une méprise typographique p. 154 fait numéroter XII), des indications précises sur « *les Edifices publics* » (pp. 154-176): en particulier les *Sénats*, la *Basilique*, l'*Octogone*, la *Bibliothèque publique et* la *Bibliothèque patriarcale*, le *Prétoire* et les *Prisons*, le *Capitole*, les *Magasins généraux*, etc.

Ce qui concerne l'Hippodrome est résumé dans le chapitre XII *les lieux de spectacle* (pp. 177-191), qui décrit aussi l'*Hippodrome couvert*, le *Tzykanesterion*, destiné surtout au jeu de polo, le *Cirque de bois* et l'Hippodrome de *St. Mamas*. Les *Lusoria* (théâtres) sont brièvement mentionnés.

Le chapitre XIII. *le régime de l'eau* (pp. 192-217), passe en revue les *aqueducs*, les *nymphées*, les *citernes à ciel ouvert* ou *couvertes*, les *bains*, au sujet desquels sont cités plusieurs épigrammes de Léonce le Scholastique, Agathias le Scholastique et Paul le Silentiaire.

Dans les quatre derniers chapitres (XIV, XV, XVI, XVII), les *ports* et les *ponts* sont sommairement décrits (pp. 218-234); d'utiles précisions sont données sur les *colonies franques* d'Amalfitains, Vénitiens, Pisans, Gênois, Allemands, Anconitains, Provençaux, Espagnols, Florentins et Ragusains (pp. 235-244); l'étude des *remparts terrestres* et des *murs maritimes* avec leurs principales inscriptions (pp. 245-282) permet à l'auteur de proposer de nouvelles localisations. C'est ainsi qu'à l'encontre de P. Franchi de Cavalieri et de A. M. Schneider, qui identifiaient la porte de Mélantias avec celle d'Andrinople, le Père Janin croit qu'elle appartenait au mur de Constantin « dans la partie occidentale » (pp. 247-248).

La deuxième partie du volume énumère, en suivant l'ordre alphabétique, les *quartiers et monuments urbains* (pp. 286-405), les quartiers et monuments de la *Banlieue de Thrace* (pp. 405-416), de la *Corne d'Or* (pp. 416-426), du *Bosphore* (pp. 426-445), enfin de la *Banlieue asiatique* (pp. 445-461). Les dernières pages sont réservées aux *îles des Princes* (pp. 462-467) et à quelques localités de site inconnu (pp. 467-472).

C'est un inventaire méthodique et raisonné, un Baedeker, qui serait scrupuleusement scientifique. Non pas que le R. P. Janin répugne aux hypothèses, qui font progresser la science, mais il les suggère modestement comme hypothèses. Il a réussi à identifier de nombreux monuments disparus. Les noms turcs voilent souvent les anciens noms grecs.

Un index très complet des noms grecs cités (pp. 472-482) fait de ce livre un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire, à l'archéologie et à la topographie de Byzance.

P. Goubert S. I.

Cardinal Schuster, archevêque de Milan, *Saint Benoît et son temps*, traduction française de Dom Jean-Baptiste Gai, moine bénédictin de l'Abbaye de Hautecombe, 420 pages. Paris, Robert Laffont, 1950.

Tous connaissent l'érudition de l'ancien Abbé de Saint Paul-hors-les-Murs. Dans la préface, qu'il consacre à la 3e édition italienne, l'éminent auteur avoue que « pour suppléer à la pauvreté des sources historiques, lesquelles, en dernière analyse, se réduisent à deux: le poète Marc et S. Grégoire » il a « encadré le récit des *Fioretti* bénédictins dans l'histoire de l'Église d'Italie au VIe siècle » (p. 7). Il en est résulté un ouvrage singulièrement vivant qui décrit avec précision et couleur l'époque de Théodoric et de Justinien. Tout au long des pages, les byzantinistes glaneront des aperçus saisissants sur la poli-

tique des empereurs byzantins ou la spiritualité des moines d'Orient. L'observation suivante mérite d'être retenue: « On ne peut prouver que S. Benoît ait su le grec, étant donné que les sources grecques auxquelles il se réfère pouvaient bien lui être connues par des versions latines. Toutefois, il n'est pas inutile d'observer que son continuel recours aux sources scripturaires et patristiques, de même que le fait de s'informer au jour le jour de la production littéraire, jusqu'à connaître et mettre à profit les versions de son contemporain Denys le Petit, nous révèle l'ancien étudiant universitaire de Rome, l'homme d'étude, soucieux de se tenir au courant » (pp. 49-50).

L'influence byzantine apparaît sans cesse aussi bien dans les écrits de S. Benoît, que sous la plume de son premier biographe, qui fut apocrisiaire, à la cour de Tibère II et de Maurice. Son Éminence le Cardinal Schuster se plaît à la souligner et il émaille son captivant récit de citations grecques empruntées souvent au traducteur de S. Grégoire.

Les pages sur le Pape Hormisdas, les moines Scythes et les Acémètes (pp. 98-101), sur les prophéties des Livres sibyllins citées par Procope dans son « De Bello Gothico » (pp. 149-150), sur le roi Totila aux pieds de S. Benoît (pp. 324-334), le siège de Rome et l'arrivée de Narsès en Italie avec l'horoscope tragique sur le destin de la Ville Éternelle (pp. 346-353) sont particulièrement instructives.

En esquissant l'œuvre sociale du Patriarche cassinien (pp. 384-391) le savant historien remarque avec profondeur: « Comme s'il prévoyait le temps où l'Empire byzantin abandonnerait l'Italie à elle-même, le Patriarche conçoit son monastère du Mont-Cassin à la manière d'une cité autarchique, se suffisant pleinement dans toutes ses nécessités » (p. 386).

On lira avec plaisir les éloges prodigués à S. Benoît par le traducteur grec des Dialogues, « qui écrivait pour les communautés grecques de Rome et pour les nombreux monastères byzantins d'Italie » (p. 400).

PAUL GOUBERT S. I.

A. A. VASILIEV, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great.* Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1950, 442 pages.

Par un rare privilège, le règne de Justin I[er], jusqu'à présent peu exploré, a attiré récemment les patientes recherches de deux des plus grands historiens du Pré-Moyen-Age byzantin A. A. VASILIEV et E. STEIN.

Nous espérons dans un article ultérieur étudier plus longuement « l'Histoire du Bas-Empire » vol. II du regretté professeur de Louvain, remarquablement éditée par J. R. Palanque. Le Justin I[er] d'A.A. VASILIEV, que les difficultés de la guerre mondiale ont empêché de profiter des conclusions d'E. STEIN, complète et renouvelle sur bien des points

les travaux antérieurs de Ch. Diehl, J. B. Bury et W. G. Holmes. Avec l'ampleur d'érudition et la clarté d'exposition qui lui sont familières, A. A. VASILIEV montre que le règne de Justin Ier prépare et explique le glorieux règne de Justinien, qui n'en est que la continuation, ou, si l'on veut, l'épanouissement.

L'ouvrage est divisé en sept chapitres. Le chapitre Ier (pp. 9-42) détaille les différentes sources (grecques, latines, syriaques, éthiopiennes, arabes, russes, arméniennes) sans oublier les textes législatifs, les inscriptions et les « Papyri ».

Le chapitre II dépeint comment « le porcher » thrace devint empereur. La discussion critique de la légende de l'origine slave de Justin enlève tous les doutes. Le frère de Justin, qui devint le père de Justinien, s'appellait Sabbatius (pp. 60-61) « un pur nom thrace, qui vient sans doute de Sabazius, l'ancienne divinité mystique des Thraces. Nous pouvons conclure que Justin lui-même et sa famille étaient d'origine thrace; ils étaient nés et vivaient en Illyrie et ils parlaient latin » (p. 49). Nous voici loin d'un Justinien *Upravda*. L'auteur détruit aussi la légende d'un Justin illettré (pp. 82-84). Il note l'humble origine de Lupicina, qui, lors de son couronnement devint Euphemia, (pp. 63, 91, 94) et son opposition au mariage de Justinien avec Théodora. Ce n'est qu'après sa mort (523 ou 524) que Justinien put épouser celle-ci. Il ne la connaissait du reste que depuis 522, et elle menait dès cette époque une vie irréprochable (p. 98).

La politique intérieure de Justin est étudiée avec soin, particulièrement l'attitude du nouvel empereur envers les factions de l'Hippodrome. Justin favorise les Bleus, qui abusent de leur victoire sur les Verts. Mais finalement il réprime avec vigueur leurs excès (pp. 115-119). L'auteur donne quelques précisions sur les principaux collaborateurs et conseillers de l'empereur, particulièrement Proclus, Euphraemius, Philoxenus, dont une belle illustration, tirée de la Dumbarton Oaks Collection reproduit les diptyques consulaires, Démosthènes, Archelaüs, le fameux égyptien Apion, préfet du prétoire en 518, et son successeur le syrien Marinus.

Avec raison A. A. VASILIEV s'attarde sur la politique religieuse de Justin (pp. 132-253). Il montre longuement comment « l'accession de Justin au trône ouvre une nouvelle ère dans l'histoire religieuse de l'Empire », en réaction contre la politique de Zénon et d'Anastase, favorables au Monophysisme. Le rapprochement avec l'Église romaine, que resserrera encore en 526 l'ambassade triomphale du Pape Jean Ier à Constantinople, (pp. 212-221) préparera la « Riconquista » de l'Occident latin.

La politique extérieure de Justin en Lazique, en Géorgie et en Perse (pp. 254-283) est analysée avec autant de perspicacité, que ses rapports avec les Abyssins, les Arabes et les Slaves (pp. 283-317). Un chapitre spécial est consacré aux relations de Justin avec l'Occident L'auteur insiste sur le royaume ostrogothique et montre les contrecoups sur le gouvernement de Théodoric de la nouvelle politique religieuse de l'Empire byzantin (pp. 319-337).

En Afrique aussi, Justin gagne d'importantes sympathies. Le roi vandale Hildéric, petit-fils de Valentinien III, protège les catholiques et s'appuie sur Byzance. Il n'est pas jusqu'au lointain royaume des Burgondes, qui ne désire l'alliance avec les Byzantins (pp. 341-343). L'auteur rappelle les deux lettres écrites à Anastase par S. Avit, évêque de Vienne, au nom du roi Sigismond.

Les deux derniers chapitres examinent la condition économique de l'Empire (pp. 344-388) et l'activité législative de Justin (pp. 389-413), modeste prélude du Code Justinien. Un court épilogue (pp. 414-417) raconte la mort de Justin le Ier août 527, et discute sur le lieu de sa sépulture. L'empereur, âgé de 75 ou 77 ans, avait régné 9 ans et 22 jours, brève période mais décisive, où se dessinent déjà toutes les grandes lignes du règne de Justinien.

L'ouvrage se termine par un court excursus sur un curieux rapprochement entre l'archange S. Michel du diptyque d'ivoire du British Museum et les monnaies de Justin Ier A. A. Vasiliev y verrait volontiers le symbole de la joie et de la paix de la Chrétienté, après l'union religieuse conclue entre Rome et Constantinople en mars 519. Un index très complet (pp. 429-439) permettra un facile usage de cet ouvrage, dont aucun byzantiniste ne saurait se passer.

P. Goubert S. J.

R. Bächtold, *Südwestrussland im Spätmittelalter* (Territoriale, wirtschaftliche und soziale Verhältnisse). Basel 1951, S. 211.

Das vorliegende interessante Buch untersucht aufgrund eingehender Einzel-Studien der russischen und polnischen Quellen und unter Benutzung einer nicht geringen Zahl von Sonder-Abhandlungen meist slawischen Ursprungs vor allem für die Zeit des Spätmittelalters die Geschichte und die sozialen Verhältnisse der im Westen der ostslawischen Ländermasse gelegenen Gebiete, also besonders - wie der Verfasser richtig sagt - in « Rot-Russland » dann in Wolhynien und zuletzt im Kiewer Land. Sowohl das polnische wie das litauische Podolien ebenso wie das Gebiet von « Černigov » werden mehr im Vorbeigehen mitbehandelt.

Es ist ganz ohne Zweifel ein für mitteleuropäische Verhältnisse äusserst lehrreiches und darum dankeswertes Beginnen, diese Dinge in einer lebendigen, auf ausserordentlich vielem gut ausgenütztem Kleinmaterial begründeten Darstellung den leider viel zu wenigen an solchen Fragen interessierten Studierenden vor Augen zu führen. Manchmal möchte man meinen, dass der Verfasser sich doch zuviel auf die « Chronik von Bychovce » verlassen hat. Man vermisst auch bei der etwas knappen Schilderung der Verhältnisse von Sanok eine Erwähnung der Werke von Dąbrowski und von deren Besprechungen durch Felix Heinrich Schmid. Warum der Verfasser auch « Swidrigaila » schreibt und nicht « Świdrigail » ? Zur Berichtigung von

manchen unrichtigen Angaben zur Kirchengeschichte (betr. etwa den Kardinal Isidor oder die kirchlichen Verhältnisse in Wolhynien gegen die Mitte des XV. Jahrhunderts) sind die nötigen Verweise in meiner « Ostslawischen Kirchengeschichte » zu finden. Diese und ähnliche Anmerkungen schmälern aber in keiner Weise das grundsätzliche Verdienst des Verfassers, sich diese Aufgabe überhaupt gewählt und sie dann mit der angegebenen Methode, soweit dies möglich ist, gelöst zu haben.

Ich möchte nur zum Titel des Buches sagen, dass er zwar unanfechtbar ist, aber doch alle Ukrainer – und trotz allem nicht ganz zu Unrecht – stossen wird. Es ist mir aber fast unmöglich, einen Vorschlag zu machen, wie man auf einmal beiden Dingen: der historischen Wirklichkeit und der nationalen Empfindsamkeit gerecht werden könne.

A. M. AMMANN S. I.

E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'Empire romain, (395-410). Essai sur le gouvernement impérial.* Paris, Adrien Maisonneuve, 1951, 620 pages.

Le titre de cet ouvrage ne laisse pas que de déconcerter le lecteur moyen. On a l'habitude en effet de considérer l'année 395 comme la date du partage définitif de l'Empire romain. M[lle] Demougeot s'efforce de montrer que, sans les catastrophes, qui s'accumulèrent entre 395 et 410, l'unité de l'Empire aurait pu subsister, comme précédemment sous les fils de Constantin, ou sous Valentinien et Valens. L'« unanimitas » fut rompue par les invasions des barbares, mais l'auteur remarque justement que les invasions, qui mettent l'Occident en mauvaise posture, n'auraient pas eu un résultat aussi désastreux, si les deux parties de l'Empire avaient gardé leur cohésion.

M[lle] Demougeot a pensé avec raison, qu'il est nécessaire d'étudier de front l'Empire romain d'Orient et l'Empire romain d'Occident. C'était aussi la conviction de Louis Bréhier, aux yeux duquel l'« Empire romain œcuménique » durait jusqu'à l'époque d'Héraclius, et aux invasions barbares. La grande cassure du monde méditerranéen ce n'est pas la division politique, qui se cristallise après la mort de Théodose, ni même les invasions germaniques, qui recouvrent l'Occident, tandis que l'Orient, coupé de Rome, s'hellénise de plus en plus. Le hiatus irrémédiable est provoqué, comme H. Pirenne l'a solidement établi, par la révolution islamique.

La période 395-410 n'en est pas moins cependant un tournant de l'histoire, et il faut savoir gré a M[lle] Demougeot d'avoir dirigé ses patientes recherches sur cette « époque-clé », où l'Orient et l'Occident cherchent vainement leur « modus vivendi ».

Cette enquête exhaustive est conduite avec un luxe de citations, qui semblerait excessif (603 notes par exemple au chapitre I[er], 744 notes au chapitre II de la II[e] partie) si elles n'étaient choisies, en

général, parmi les meilleures sources ou les ouvrages modernes les plus sérieux.

L'ouvrage est divisé en trois parties d'importance inégale: I) L'unité impériale en 395 (pp. 5-89); II) Les événements et les hommes entre 395 et 410 (pp. 93-489); III) Aspects principaux de la division de l'Empire au lendemain de 410 (pp. 493-562).

Les conclusions, fortement pensées et clairement écrites, qui résument chacune de ces trois parties, n'empêchent pas parfois une légère impression de malaise. Certains lecteurs trouveront que l'accumulation des détails gêne l'ampleur des horizons. L'arbre cache la forêt. D'autres accuseront Mlle E. Demougeot d'étudier la « politique stiliconienne » avec trop de sympathie, sans réserver assez de compréhension pour la mentalité des « nationalistes antibarbares » de Constantinople ou de Ravenne. Le massacre des Goths à Constantinople, le 12 juillet 400, est une date capitale de l'histoire byzantine, que l'auteur n'a sans doute pas assez soulignée. La défaite et la mort de Gaïnas, la victoire du parti nationaliste d'Aurelianus, assuraient la libération de Byzance du péril goth. Stilicon était un excellent général. Fut-il toujours un habile politique? En tout cas, son origine barbare, si elle pouvait favoriser sa politique d'entente avec les Germains, paralysait les efforts, qu'il déploya avec tant de courage pour conserver ou retrouver « l'unanimitas ».

S'ils n'admettent pas dans toute leur rigueur les conclusions de l'auteur, qui envisage peut-être parfois les événements d'un point de vue trop strictement occidental, tous les byzantinistes reconnaîtront la richesse et la solidité de la documentation, la profondeur et la délicatesse de certaines analyses psychologiques (les portraits, par exemple, de Rufin pp. 119-129, et de Stilicon pp. 129-142), la couleur et la vie avec lesquelles sont dépeints plusieurs grands événements (la mort de Théodose pp. 81-118; l'assassinat de Stilicon pp. 419-429; la prise de Rome par Alaric pp. 456-479).

Cet ouvrage considérable, qui fut l'objet d'une brillante soutenance de thèse en Sorbonne, se termine par une excellente bibliographie (pp. 573-588), un « index nominum » et un « index rerum » (pp. 509-612) que les érudits apprécieront.

PAUL GOUBERT S. J.

E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VIe siècle.* « Corpus Scriptorum Christianorum orientalium », vol. 127, Subsidia tome 2, Louvain, 1951. Imprimerie orientaliste L. Durbecq, XXXVI + 286 pages + 3 cartes.

C'est toujours un régal pour les érudits qu'un livre d'Ernest Honigmann. Régal austère, car l'auteur n'accorde rien au plaisir du style ou de l'imagination. Mais sa probité scientifique, sa critique méticuleuse et intelligente des sources enchantent l'esprit.

Le nouvel ouvrage traite de l'un des problèmes les plus délicats et les plus difficiles de l'histoire du VI[e] siècle, problème au sujet duquel les disciples de Ch. Diehl et ceux d'E. Stein sont parfois en désaccord. Le Monophysisme était-il condamné à une mort lente sans la vigoureuse, quoique souvent occulte, intervention de l'impératrice Théodora en sa faveur ?

E. Honigmann semble accepter cette hypothèse. De son livre, il appert que sous le règne d'Anastase (491-518) le Monophysisme connut une extension prodigieuse due à la faveur impériale et au prestige doctrinal de Sévère d'Antioche. La persécution déclenchée par Justin I (518-527) le réduisit à se cacher. Après l'apogée, c'était le déclin irrémédiable.

Théodora, en encourageant l'activité de Jacques Baradée, attisa la flamme, qui menaçait de s'éteindre, et par là elle serait, plus que Justinien, responsable des divisions religieuses de la Syrie et de l'Égypte, dont l'Islam, un siècle plus tard, profitera.

E. Honigmann nuance cependant sa conclusion. « L'organisation de l'Église monophysite au temps de Jacques Baradée n'était guère qu'un pâle reflet de la splendeur, qui avait été la sienne sous Sévère. En Orient surtout, les quelques évêques nommés par Jacques ne peuvent aucunement soutenir la comparaison avec la structure puissante de la première hiérarchie monophysite... » (p. 245).

Mais l'auteur fait sagement remarquer: « Il demeure pourtant évident que, dans la seconde moitié du sixième siècle, les idées monophysites restaient profondément enracinées dans la population des provinces où elles avaient pénétré avant et pendant l'épiscopat de l'illustre père de l'Eglise monophysite, Sévère d'Antioche ».

La clarté avec laquelle ce livre a été divisé facilitera les recherches. La première partie (pp. 3-146) expose l'état de la hiérarchie monophysite sous Sévère d'Antioche (512-538) en passant en revue les évêchés, archevêchés et métropoles autocéphales du patriarcat d'Antioche (pp. 19-107). Le chapitre consacré au patriarcat de Constantinople est beaucoup plus court, car le Monophysisme y avait des racines moins profondes (pp. 104-137). Suivent deux appendices, *sur quelques provinces des Chalcédoniens en Asie-Mineure et en Europe*, et *les signataires orthodoxes de l'anaphora de 518*. La conclusion de cette première partie se dégage en quelques pages (pp. 142-154) où l'auteur dans une puissante synthèse historique décrit et explique *l'extinction de la hiérarchie sévérienne* (*518-538*).

La deuxième partie, beaucoup plus brève, étudie *la hiérarchie monophysite au temps de Jacques Baradée* (*542-578*). Le réveil du Monophysisme commence en effet à « la consécration épiscopale de Jacques Baradée et de Théodore d'Arabie en 562, par Théodore, l'ancien patriarche d'Alexandrie » (p. 157).

L'auteur montre ensuite l'incendie monophysite gagnant de proche en proche, grâce aux ordinations de Théodore d'Arabie, Jean d'Héphaistou, Jacques Baradée. Mais les scrupuleuses recherches d'E.

Honigmann l'amènent à minimiser les résultats obtenus par ces apôtres infatigables du Monophysisme:

« Parmi les 27 évêques consacrés par Jacques Baradée et ses compagnons, douze étaient destinés à l'Égypte » (p. 175). « C'est plus tard, sous la domination arabe, que la hiérarchie jacobite du « patriarcat d'Antioche et de Syrie » prit une extension telle qu'elle peut être comparée dans une certaine mesure avec celle de l'Église orthodoxe pré-arabe, connue par la *Notitia Antiochena* » (p. 174).

Le chapitre II de la deuxième partie donne de brèves notices prosopographiques sur les 8 évêques orientaux et les 2 patriarches d'Antioche (Serge et son successeur Paul) consacrés avant 566. Suivent de pareilles notices sur 7 évêques occidentaux consacrés avant 560. L'épiscopat du fameux Jean d'Éphèse est particulièrement fouillé.

L'auteur donne ensuite le « curriculum vitae » de 4 évêques occidentaux consacrés entre 566 et 571, et 6 évêques orientaux consacrés entre 566 et 578. Deux pages, très denses, de conclusion résument tout l'ouvrage. Un index très complet (pp. 247-277) et trois cartes sur la diffusion du Monophysisme en Orient vers 512-518, en Asie Mineure vers 512-518 et vers 553-578 rendront de grands services aux chercheurs.

Des critiques chagrins regretteront peut être l'absence d'une carte sur la diffusion du Monophysisme en Orient vers 553-578, et quelques lacunes dans une bibliographie considérable (pp. VII-XXXVI) et très à jour. Ni Ch. Diehl, ni L. Bréhier, ni G. Goossens ne sont cités. Tous les Byzantinistes se réjouiront de ce probe et précieux ouvrage d'histoire et de géographie ecclésiastiques, que seul l'historien de *Die Ostgrenze* et le géographe éditeur du *Synekdèmos d'Hiéroklès* pouvait entreprendre et mener à bien.

P. Goubert S. I.

M. Ruffini, *Le origini letterarie in Spagna*. I. – *L'Epoca visigotica*. Torino, l'Aquila, 1951, 220 pp.

Dans ce premier volume, qu'il consacre à l'époque wisigotique (415-711), le professeur Mario Ruffini touche à des questions qui intéressent l'histoire et la spiritualité byzantines. Notons en particulier les pages pertinentes, qui montrent l'influence du Code théodosien sur le Code d'Euric et le Bréviaire d'Alaric (pp. 25-40), et celles qui insistent sur l'art byzantin dans le sud de l'Espagne (pp. 43-44). L'auteur relève avec précision les rapports de S. Martin de Braga avec l'Orient. « L'esprit de l'Orient entrait ainsi dans les monastères de Galice avec les *Sententiae aegyptiorum Patrum* et les *Verba Seniorum*, qui eurent une grande fortune dans l'Espagne wisigothique et furent lus aussi au-delà des Pyrénées » (p. 81). M. Mario Ruffini signale les heureuses conséquences des séjours à Constantinople de Jean de

Biclar (p. 193), de Licinianus de Carthagène (p. 104), et de S. Léandre de Séville (pp. 107, 115, 116).

Malgré quelques regrettables omissions, la bibliographie, qui suit chaque chapitre, rendra d'appréciables services aux hispanisants et aux byzantinistes.

P. Goubert S. I.

Franz Dölger–A. M. Schneider, *Byzanz*, in *Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe*, herausgegeben von Prof. Dr. Karl Hönn, Band 5, Bern 1952, Verlag A. Francke AG., 328 S.

Gemäss dem Zweck der ganzen Sammlung, ein Bild über die Entwicklung der wichtigsten wissenschaftlichen Fächer in den Zeiten erschwerter internationaler Beziehungen von 1939-1949 zu bieten, haben die Gelehrten Franz Dölger und Alfons Maria Schneider das Schrifttum über Byzanz behandelt. Der kleinere Teil dieses Buches, nämlich Forschungen zur altchristlichen und byzantinischen Kunst 1939-1949, wurde von dem inzwischen verstorbenen Professor Schneider bearbeitet, S. 253-314. Er berichtet über die Architektur, Malerei und Plastik. Besonders müssen hier seine Ausführungen über Konstantinopel und Umgebung, über Griechenland und die Inseln, über Syrien und Palästina erwähnt werden. Die Darlegung des Verfassers zeichnet sich durch zusammengedrängte gut orientierende Überblicke und Hervorhebung der wichigsten Einzelforschungen aus.

Dölger bietet auf S. 11-252 reichhaltige Berichte über die auf Byzanz sich beziehenden Forschungen der Jahre 1938-1950, und zwar auf dem Gebiet der Quellenforschung der Geschichte, der profanen und kirchlichen, mit Einschluss der Kultur- und Rechtsgeschichte, und endlich der byzantinischen Literatur und Sprache. Wer diese Darlegungen des Gelehrten D. sich gründlich im Text und in den Anmerkungen ansieht, muss staunen über ihre Genauigkeit und Vielseitigkeit. Von den Fragen, die mit meinen Studien Berührung haben, fand ich kein einziges Thema unerwähnt; dies gilt z. B. von den Erörterungen über Photios und Kerullarios, über die Geschichte der östlichen Kirchenspaltung, über die Versuche der Wiederherstellung der kirchlichen Einigung mit der römischen Kirche, über die Konzilien, besonders das Konzil von Florenz. Ferner gibt D. uns genauen Aufschluss über die Schriften, die der Paläographie, der Textkritik, den Normen der Textausgabe gewidmet sind. Die Darstellung zeichnet sich aus durch die Gabe des Verfassers, die einzelnen Probleme gleichsam miterleben zu lassen und zu den Lösungen oder wenigstens Lösungsversuchen den Geist des Lesers zu begleiten, und das mit Ruhe des Urteils. Wer ferner bedenkt, dass der Rechenschaftsbericht des Verfassers über das Schrifttum der Jahre 1938-1950

alles hereinzieht, was in a l l e n Sprachen (auch der russischen) über die Byzantinistik vom Beginn (325 oder 330) bis zum Ende (1453) behandelt worden ist, wird ihm von Herzen dankbar sein.

GEORG HOFMANN S. I.

Franz DÖLGER, *Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterland von Thessalonike*, in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1952, Heft 1, 28 S.

In dieser Abhandlung, die P. Diels zum Gedenktag seiner 40-jährigen Dozententätigkeit gewidmet ist, gibt Franz Dölger aus dem Archiv des Iberonklosters auf dem Athos eine Urkunde vom Februar 1044 (oder 1050 oder 1074) heraus, die der hohe kaiserliche Beamte Leon zugunsten des Athosklosters Iberon ausstellt, indem er dessen frühere kaiserliche Privilegien bestätigt. In diesem umfangreichen Text, der 5 Urkunden der Kaiser Konstantinos (VII.) Porphyrogennetos, Romanos (II.), Basileios (II.), und Michael (IV.) Paphlagon, und die Urkunden der zwei Provinzrichter Johannes und Andronikos über die kaiserlichen Chrysobulle des genannten Klosters verbürgt, findet sich der wichtige Eintrag: **παρὰ τῶν ἐνσκηνωθέντων ἐκεῖσε Σκλάβων Βουλγάρων** (von den dort eingesiedelten bulgarischen Slaven). Der Verfasser wendet in seiner gründlichen Untersuchung dieser Stelle seine besondere Aufmerksamkeit zu und stellt heraus, dass der Ausdruck **Σκλάβων** nicht als Appellativ = Sklaven, sondern im ethnischen Sinne = Slaven zu verstehen ist. Wie D. darlegt, hatten Bulgaren, wohl im Zusammenhang mit einer allgemeinen slavischen Überflutung Griechenlands, die unter dem Zaren Symeon in den Jahren 921-924 stattfand, sich in der Flur von Hierissos, am Nordrand der Athoshalbinsel, auf eigene Faust angesiedelt. Daraus dass der Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos im Jahre 959/60 dem Kloster 40 Bauern zum Ersatz schenkte, können wir wohl schliessen, dass die besetzten Grundstücke noch in der Hand der Bulgaren, bzw. ihrer Nachkommen waren. Ich meinerseits möchte noch auf die Urkunde des Patriarchen Nikolaus II. Chrysoberges vom April 989 hinweisen, in welcher gerade vor allem aus dem Grund der E i n f ä l l e d e r n a h e n B u l g a r e n das Kloster Gomatu (auch Orphanu genannt) unter dem Titel der Theotokos, im Thema Thessalonike unter der Burg von Hierissos beim Athos gelegen, mit dem Kloster Megiste Laura vereinigt wird, um sich besser behaupten zu können. Diese wichtige Stelle (vgl. die Ausgabe der Urkunde von Al. Lauriotes in der Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, XII (1893) 386-387) lautet: Τοῦ Τομάτου τοίνυν τὸ μοναστήριον λέγεται δὲ τοῦ Ὀρφανοῦ, ἐπ᾽ ὀνόματι τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου συνταθέν, διάκειται μὲν ἐν τῷ θέματι τῆς Θεσσαλονίκης ὑπὸ τὸ κάστρου τῆς

᾿Ερισσοῦ, συνεγγίζει δὲ καὶ τῷ ὄρει τοῦ Ἄθω. Τοῦτο πλείσταις ταῖς ἐπηρείαις τετρυχωμένον καὶ μάλιστα ταῖς τῶν ἐκ γειτόνων οἰκούντων Βουλγάρων ἐκδρομαῖς κεκακωμένον.

GEORG HOFMANN S. I.

Franz DÖLGER, *Urkundenfälscher in Byzanz*. Sonderdruck aus der Stengel-Festschrift, 1952, 20 S.

Wie im Abendland, so gab es auch im byzantinischen Osten Urkundenfälscher. Eine passende Auswahl solcher Fälschungen aus der Geschichte von Byzanz bietet Franz Dölger in der Festschrift Stengel. Mit treffsicherem Blick zeichnet der Verfasser seine Beispiele. Er schildert dar den Versuch der Monotheleten auf dem VI. allgemeinen Konzil (680), gefälschte Briefe des Papstes Vigilius zu verwerten, und die erfolgreichen Bemühungen der päpstlichen Legaten in der Beweisführung gegen jene Fälschungen. Auch die in der Geschichte des Patriarchen Photios versuchten und betätigten Fälschungen päpstlicher Briefe und synodaler Unterschriften kommen zur Sprache; wenn er auch eine Bemerkung des Anastasius Bibliothecarius gegen Photios zum grössten Teil entkräftet, indem er sie als offensichtliche Übertreibung und gehässige Erfindung bezeichnet, hält er doch das Verfahren des Photios in der Frage der Unterschriften der Synode (867) für nicht ganz einwandfrei. Die Frage der Fälschung der Papstbriefe Johanns VIII. bei Gelegenheit der Synode (879-880) löst Dölger nicht in einem dem Photios günstigen Sinne. Er sagt: « Es scheint sich für unsere Frage zu ergeben, dass Photios, um ohne Demütigung zu einer Einigung zu gelangen, Papstbriefen, auf welche Weise und aus welchen Motiven auch immer, eine Form gab oder sie doch wenigstens vor dem Konzil in einer Form verlesen liess, welche nicht der vom Papst gewollten entsprach, und sich damit einer Täuschung der Konzilsväter schuldig machte ». Der Verfasser erwähnt noch die Fälschungen des Kaisers Michael VIII. Palaiologos, und spätere, die sich auf Athosklöster und auf Monembasia beziehen. Dölger beschränkt sich nicht auf die Erzählung seiner Beispiele, sondern entwickelt auch die Kriterien, die zum Beweis der Fälschungen angewandt worden sind, besonders von der byzantinischen Gerichtspraxis, muss aber gestehen, dass aufs ganze gesehen die Kenntnis der Kanzleimässigkeit amtlicher Schriftstücke oft versagte. Zu den von Dölger ausgewählten Beispielen möchte ich noch auf folgende hinweisen: 1) Die Synodalentscheidung unter Patriarch Johann Bekkos gegen eine Fälschung (1280); Migne *PG* 141, 281 B - 289 A. 2) Die Pseudo-Synode in Konstantinopel gegen das Konzil von Florenz, die angeblich unter Konstantin Palaeologos abgehalten worden ist; vgl. Leo Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Köln 1648, 1380-1395. 3. Die Fälschungen des Athanasios Rhetor (saec. XVII); vgl. Louis Serbat, *Voyage et aventures en France d'Athanase et Nicolas*

Constantinos Caliméra grecs de Chypre (1665) in *Mélanges offertes à M. Gustave Schlumberger, I*, Paris 1924, 245-271.

Auf der andern Seite ist die *Echtheit* folgender Schriftstücke erwiesen, die noch in der neuesten Zeit als Fälschungen bezeichnet worden sind:

1. Die kalvinische Professio fidei des Patriarchen Kyrillos Lukaris (März 1629). Original in der Stadtbibliothek von Genf.
2. Brief des Patriarchen Kyrillos Lukaris an Papst Paul V., 7. November 1608. Original im Vatikanischen Archiv.
3. Patriarch Jeremias II. an Papst Gregor XIII., August 1583. Original in der Vatikanischen Bibliothek.
4. Katholische Glaubensbekenntnisse des Patriarchen Samuel Kapasules, 6. Juni 1712 und 19. Juni 1714. Originale im Vatikanischen Archiv.

Diese Beispiele mögen genügen, um darzutun, welch wichtigen Beitrag die Wissenschaft der Urkundenforschung auch für die griechischen Quellen des Mittelalters und der Neuzeit bietet. Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Forschers Franz Dölger, auch auf diesem Gebiete bahnbrechend gewesen zu sein.

GEORG HOFMANN S. I.

H. GOLLWITZER, « ... *Und führen, wohin du nicht willst* ». *Bericht einer Gefangenschaft*, München 1952, S. 346.

Der vorliegende Bericht ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Er ist vor allem das Zeugnis eines ehrlichen evangelischen Christen, wie er mit dem Leben in der Gefangenschaft und mit den Äusserungen einer ihm fremden Weltanschauung mit Hilfe des festen Glaubens an das Wort der Schrift fertig wird; er ist sodann eine Schilderung des Werdegangs eines aufrechten Mannes von einem weltoffenen Verständniswillen für diese Weltanschauung hin bis zu deren auf bitterer Lebenserfahrung beruhenden Ablehnung. Er ist auch ein historisches Zeugnis von grossem Wert, weil nicht getrübt durch Voreingenommenheit irgendwelcher Art für *eine* Seite der in den Jahren nach dem Krieg in Sowjetrussland herrschenden Geistesverfassung. Es lohnt sich für jeden, der die kommunistische Lehre als Vergewaltigung vor allem der seelischen Selbständigkeit der ihr ausgelieferten Menschen kennen lernen will, dies Buch, das jede Sensationslust enttäuscht, zu lesen.

A. M. AMMANN S. I.

A. PERTUSI, *Costantino Porfirogenito. De Thematibus*; Introduzione, Testo critico, Commento. (*Studi e Testi*, No. 160). pages xv, 210 plus 2 tables and 1 map. Città del Vaticano. 1952.

Of the 7 mss. that contain the text 2 are of primary importance, and the author is at pains to decide which of these is the more authen-

tic. Much depends on the answer because the one deals with only the eastern Themes while the other adds notices also on the western Themes. In an introduction to a work of this kind there can be mentioned only a few, the more notable, differences and indications out of a vast number brought to light by a complete collation of mss., even though the mass of other details may add weight to and confirm the judgement arrived at. But sufficient is indicated to justify the editor's opinion that only the shorter version is the work of Constantine; the rest is an addition of an unknown re-elaborator at a shortly later date.

The text has been edited several times before and, as its subject is one of prime interest to Byzantine historians and geographers, much has been written about it. In the introduction and even more in the commentary that follows the text the editor has taken into consideration the labours of his predecessors, assessing their statements and conjectures by appealing always to the sources and refusing to be drawn into approval of opinions that lack a solid foundation. So, what is known with any certainty about the history, extent, and rank of any Theme, together with other relevant information, is briefly given in the commentary, and this will be of great value to the historian. The work ends with several indices and a map indicating all the Themes and all the cities referred to in the text.

There is much more information than that to be found in this work — the spelling of the names of places, abundant references to ancient and modern authors, explanations of offices etc. — but enough has been said to show that this study is a scholarly work of high value and utility.

In a few places (e. g. pp. 116-7) the beauty of the printed page is disfigured by smudges from the leads that separate words. In the English quotations there are a few misprints (pp. 114, 138, 157) and I suspect (though I have not been able to consult the article quoted) also on pp. 137-8 and 147.

J. Gill S. J.

Archaeologica, iconographia

Dumbarton Oaks Papers, Number five, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1950.

Malgré sa jeunesse (elle fut fondée en 1941), la grande Revue américaine a pris parmi les publications scientifiques, qui s'occupent d'histoire ou d'archéologie byzantines, un rang très estimé. Sa présentation ne cesse de s'améliorer. Du volume V, nous constatons avec plaisir que tous les articles concernent spécialement l'Orient chrétien.

L'article d'A. Grabar sur *Quelques reliquaires de S. Démétrius et le Martyrium du Saint à Salonique* (pp. 1-28) fournit d'intéressantes précisions sur la forme et l'iconographie de plusieurs reliquaires de

S. Démétrius, et ouvre, à propos de son Martyrium, des aperçus suggestifs sur la mystique populaire byzantine. A. A. Vasiliev étudie avec pénétration *The Historical Significance of the Mosaïc of Saint Demetrius at Sassoferrato* (pp. 29-39). Paul A. Underwood recherche *The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels* (pp. 41-118). Il le fait avec une abondante érudition et une grande richesse d'illustrations. Son Appendice B: *The six and the eight in Baptisteries and Fonts; Archeological evidence* contient de curieuses remarques sur le symbolisme du plan hexagonal et octagonal, d'après certaines églises d'Italie, de Tunisie et de Syrie. Peter Charanis nous livre de pénétrantes observations sur *The Chronicle of Monemvasia and the Question of the Slavonic Settlements in Greece* (pp. 139-167). On sait que cette chronique, publiée pour la première fois par Joseph Pasinus et ses collaborateurs, fut rééditée en 1884 par S. P. Lampros, dont les conclusions furent rejetées par N. A. Bees. Le célèbre débat sur l'invasion des Avars et des Slaves, dans le Péloponnèse, dès 584, n'est pas prêt d'être clos. Dans un prochain volume de *Byzance avant l'Islam,* tome II, *Byzance et l'Occident*; Livre III, *Byzance et les Peuples du Danube,* nous nous étendrons longuement sur cette importante question, si controversée depuis la fameuse « hypothèse de Fallmerayer ». Dans un Post-scriptum (pp. 164-167), qui résume bien la bibliographie moderne du sujet, Peter Charanis y apporte une précieuse contribution.

Poursuivant ses travaux de patrologie, Sœur Mary Emily Keenan S. C. N. approfondit le « De Professione christiana » et le « De Perfectione » de S. Grégoire de Nysse (pp. 167-207).

La monographie d'Ernest Honigmann sur *Juvenal of Jerusalem* (pp. 211-276) apporte des renseignements inédits sur la carrière tourmentée du célèbre évêque, et les débuts du Patriarcat de Jérusalem. Elle est suivie d'un tableau chronologique (p. 277) et d'une bibliographie (pp. 278-279). Ces pages lumineuses et denses compléteront heureusement les trois volumes de *Chalkedon* qui synthétisent actuellement les recherches contemporaines concernant le Concile de Chalcédoine.

P. Goubert S. I.

Daniel Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest,* suivi du *Recueil des inscriptions sémitiques de cette région* par H. Ingholt et J. Starcky. Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, tome XLIX. xiv-194 pages, XLVIII planches hors texte. Paris, Paul Geuthner, 1950.

Un des plus durables résultats du Mandat Français en Syrie aura été certainement la vigoureuse et heureuse impulsion donnée aux fouilles archéologiques par le Haut-Commissariat.

Grâce à l'appui éclairé et substantiel de Mr de Martel, alors Haut-Commissaire de France en Syrie, de l'Académie des inscriptions et du conservateur du Musée de Damas, l'émir Djafar Abd-el-

Kader, des recherches fécondes furent effectuées de 1933 à 1936 par D. Schlumberger dans un district montagneux jusqu'ici presque inexploré de la vaste contrée, que les Bédouins nomment le Chombol.

Les normes de cette Revue nous interdisent de nous étendre sur cet ouvrage, qui déborde les cadres de l'Orient chrétien. Il faut cependant souligner l'importante contribution, qu'il apporte à l'archéologie orientale, à l'histoire des religions et à l'étude de la civilisation palmyrénienne aux II[e] et III[e] siècles de notre ère.

C'est dans ces villages de montagne, si intelligemment explorés par D. Schlumberger, que l'empire de Palmyre trouvait les réserves de fourrage, nécessaires pour sa cavalerie lourde.

Au sujet du problème toujours si débattu de l'interdépendance de l'art occidental et de l'art oriental, l'auteur croit pouvoir découvrir quelques éléments de solution. A son avis « l'art de la Palmyrène est plus rustique, plus proche parfois de ses sources hellénistiques orientales et moins influencé par les courants artistiques venus de la Méditerranée romaine, que ne l'est l'art de Palmyre même » (1).

« Dans l'épigraphie, le contraste avec ce qui s'observe dans la métropole est plus nettement marqué », p. 133. Tandis qu'à Palmyre, du I[er] au III[e] siècle, le rôle joué par le grec est allé croissant, les fouilles de Palmyrène du Nord-Ouest n'ont fourni qu'une seule inscription grecque, à côté de 81 inscriptions palmyréniennes et safaïtiques, ces dernières soigneusement revues par G. Ryckmans.

P. Goubert S. I.

E. Stikas, *L'Église byzantine de Christianou en Triphylie (Péloponèse) et les autres édifices de même type. École française d'Athènes* – Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et de divers Savants, fascicule VIII. Paris, E. de Boccard, 1951, 86 pages, 134 figures hors texte, XI planches.

L'éloge des travaux publiés par l'École française d'Athènes n'est plus à faire. Ces ouvrages se recommandent autant par l'ampleur et la sûreté de l'érudition que par la clarté toute hellénique de l'expression.

Or voici que l'une de ces collections, fondée en 1929, sous le titre de « Travaux et mémoires publiés par les professeurs de l'Institut Supérieur d'Études et les membres étrangers de l'École » se transforme pour mieux « mettre en relief l'importance de la section étrangère ».

M. E. Stikas, architecte et savant hellène, dédie à son maître M. Anastase C. Orlandos, la thèse de doctorat, qu'il a soutenue en Sorbonne le 19 mars 1950 devant un jury composé de MM. Charles Picard, André Grabar et Élie Lambert. Ces noms seuls serviraient,

(1) Les archéologues ne manqueront pas d'être vivement impressionnès par un parallèle très suggestif entre l'art de Palmyre et l'art de Doura-Europos, pp. 118-119.

s'il en était besoin, de garantie à l'importance de cette étude d'archéologie byzantine.

Elle présente en introduction (pp. 9-12) une histoire succincte et précise de la métropole de Christianoupolis située « au pied de la montagne Aegaleos en Triphylie ». Simple évêché d'abord, puis archevêché à la fin du XI[e] siècle, dépendant du Patriarcat œcuménique de Constantinople, Christianoupolis jouit d'un certain prestige avant la conquête du Péloponèse par les Francs en 1205.

L'église, qui nous occupe, « paraît avoir été construite vers la fin du 3[e] quart du XI[e] siècle ». Elle fut dédiée à la Transfiguration du Sauveur.

Le chapitre I[er] se divise en 6 parties.

I) *La description de l'Église de Christianou* avait été tentée au XIX[e] siècle par J. A. Buchon en 1843, Marcel Laurent et Georges Lampakis quelques années après le tremblement de terre du 27 août 1886, qui provoqua l'écroulement de la coupole et de presque tout le mur méridional de l'édifice.

Il était réservé à M. Gabriel Millet de fournir « de précieux éclaircissements sur l'origine du type architectural de notre église » (*L'école grecque dans l'architecture byzantine*, p. 109 et suivantes).

Le Ministère de l'Éducation Nationale de Grèce (Service des monuments historiques) décida en 1937 de relever de ses ruines cette antique église, que la tradition locale proclamait « l'égale de la grande Ste Sophie de Constantinople » (p. 15).

II) *L'orientation, plan et structure du monument.*

L'auteur remarque que l'église de Christianou n'est pas orientée exactement vers l'est. Il y trouve une parfaite application de la théorie émise par *H. Nissen* dans *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin, 1906-1910.

D'après cette théorie « les temples et les églises étaient orientés suivant le point de l'horizon d'où le soleil se levait au jour de fête du dieu éponyme du temple ou du Saint auquel était dédiée l'église » (p. 16).

« L'axe longitudinal de l'église de Christianou est dévié d'environ 30° vers le Nord », car la fête de la Transfiguration (6 août) tombe toujours en plein été, c'est à dire à une saison où le point du lever du soleil atteint à peu près son maximum vers le Nord.

Les pages 17-24 consacrées à la description de l'église (narthex, naos proprement dit, et sanctuaire) sont fort intéressantes.

L'auteur rapproche la coupole écroulée de celle de l'église de Daphni « avec laquelle l'église de Christianou présente beaucoup d'affinités ».

A l'ouest de l'église est accolé un grand bâtiment à étage, de largeur plus grande que celle de l'église et de surface presque égale. Il n'en reste aujourd'hui que le rez-de-chaussée, qui devait contenir la demeure du personnel domestique et les dépôts. La demeure du métropolite se trouvait assurément à l'étage. L'auteur conjecture que

le bâtiment devait au XIVe siècle affecter « la forme d'une tour fortifiée avec des meurtrières et des créneaux, comme on en voit encore aujourd'hui à l'exonarthex de l'église de Daphni, fortifiée par les Francs au XIIIe siècle » (p. 24).

Après quelques remarques sur la construction des murs et des voûtes et l'étude de la décoration des façades l'auteur étudie « le templon et la décoration sculptée » et la décoration murale.

Il subsiste malheureusement peu de chose de la décoration peinte. « Dans le sanctuaire de l'église, c'est à peine si l'on distingue au cul de four de l'abside quelques traces de la Vierge (πλατυτέρα) » (fig. 9). « Au bas de l'absidiole du diaconicon on aperçoit sur un fond bleu foncé trois saints en pied », « entre la prothèse et le diaconicon subsistent les bustes de trois diacres » (p. 31). Dans l'absidiole du diaconicon la fresque la mieux conservée (fin XIe ou XIIe siècle) représente un hiérarque (fig. 44 et 45) probablement S. Nicolas... A sa droite S. Victor ?

Il ne reste plus aucune trace de décorations de mosaïque. L'église parait avoir possédé un pavage en marbre, de plusieurs couleurs.

Le Chapitre II est une synthèse brillante de ce que l'archéologie moderne peut rassembler sur « les églises à trompes d'angle » (pp. 35-47) le tout éclairé de plans qui rendront le plus grand service aux étudiants en archéologie.

En *Conclusion* l'auteur précise la date de la construction de l'église (pp. 49-53). N. Martinis la datait du Ve ou VIe siècle; G. Papaandréou et Béès du VIIIe; G. Millet et Ch. Diehl de la fin du Xe ou du début du XIe siècle.

En se basant sur les critères stylistiques, qui s'accordent fort bien avec les données historiques, E. Stikas assigne 1070-1075 comme date: « l'érection de notre église doit être contemporaine de la « promotion » de Christianoupolis en archevêché » (p. 53).

Un appendice, très dense, étudie « la trompe d'angles », sa genèse, ses variantes et ses applications en Orient, en Grèce et en Occident (pp. 55-66).

Suit, en manière de tableau synoptique, « un essai de classification des principaux monuments sur trompes d'angle ». L'auteur procède par pays (de la Perse et du Turkestan chinois, à la France et à l'Espagne). Pour chaque monument l'auteur assigne une date et fournit une courte bibliographie. La bibliographie générale du volume lui-même est très complète et très à jour.

Cet ouvrage, enrichi de très belles illustrations est indispensable pour tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie byzantine en général, et au problème des coupoles sur trompes d'angle, en particulier.

P. Goubert S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

E. MÂLE, *L'Art Religieux du XIIe au XVIIIe siècle*, Extraits choisis par l'auteur, 2e édition. Librairie A. Colin, Paris, 1946, 216 p. in 8°.

Tous les studieux de l'histoire de l'art religieux se réjouiront de la publication de ce petit volume, privé malheureusement d'illustrations, mais riche de doctrine et de poésie, où l'auteur a condensé lui-même les chapitres les plus lumineux de ses œuvres, désormais classiques, mais que les rigueurs de la dernière guerre rendaient inabordables au public peu fortuné.

Dans la première partie, les pages 7-14 et 35-39 consacrées aux « Origines orientales de l'art chrétien » et aux « étoffes orientales » retiendront particulièrement l'attention des Byzantinistes.

P. GOUBERT S. I.

Theodor Wilhelm AUER, *Die Pharaonen des Buches Exodus*, F. Pustet, Regensburg 1951, 54 S.

Alexis HACKEL, *Les icones dans l'Église d'Orient*. Avec une introduction de DANIEL-ROPS. Traduction de Dom Théodore BELPAIRE, OSB, Herder-Freiburg, 1952, pages 31 + 16.

J. JAGODIC, *Nadškof Jeglič*. Majhen oris velikega življenja. Celovec, Družba sv. Mohorja, 1952.

Theodor KLAUSER, *The Western Liturgy and its History. Some Reflections on Recent Studies*. Translated into English by F. L. CROSS, A. R. Mowbray and Co., London 1952, pag. 63.

J. MATL, *Einige Bemerkungen zur slavischen Sprach- und Literaturwissenschaft* (Paul Diels zum 70. Geburtstag). Sonderabdruck aus «Slavistisches Jahrbuch», II (1952), 50-72.

A. MERKUN, *Cirilmetodijska ideja ali Sv. Apostolsko delo za cerkveno edinost*. Celovec, Družba sv. Mohorja, 1952.

I. MILIOPOULOS PARASKEVAS, *Μακεδονικὰ Παραμύθια*. Salonicco 1950. 77 σελ.

— *Μακεδονικά. Ὁ Κότσυφας ὁ Κύρ-Κώστας καὶ ἄλλα Μακεδονικά.* Salonicco 1952. 79 σελ.

F. M. FAREJA, con la collaborazione di A. BAUSANI e L. HERTLING, *Islamologia*, Orbis Catholicus, Roma 1951, pag. XVI + 850.

L. SADNIK, *Die Religion der Slawen*. Sonderabdruck aus Band II, «Christus und die Religionen der Erde», herausg, von DDr. Fr. König, Herder, Wien.

— *Religiöse und soziale Reformbewegungen bei den slavischen Völkern*. Sonderabdruck aus «Blick nach Osten», Jahrgang 1952, 261-266.

INDEX VOLUMINIS XVIII-1952

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Alia scripta ad nos missa

Impr. pot.: Romae, 20 nov. 1952. I. O. DE URBINA S I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex.Vic.Urb.*- 25 nov. 1952- A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9